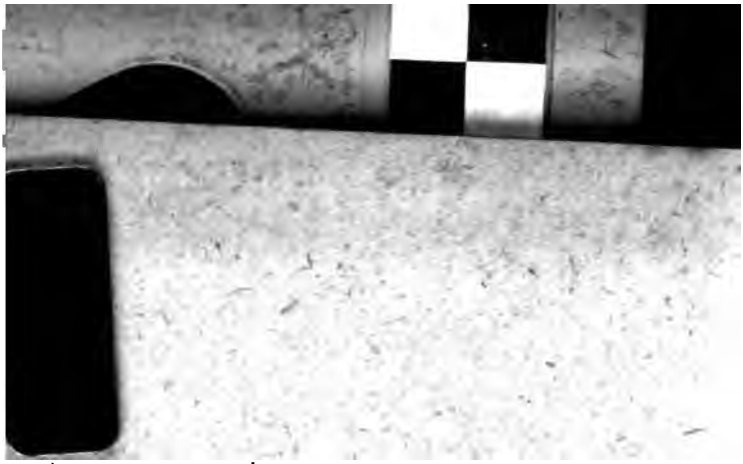


D. Johann Philipp Gabler's

# kleinere theologische Schriften.

Herausgegeben

von

seinen Söhnen,

Theodor August Gabler,

königl. baier. Consistorialrathe und Hauptprediger in Bayreuth,

und

Johann Gottfried Gabler,

der Philosophie Doctor, der Theologie Baccalaureus, und Pastor in Oßmannstedt bey Weimar.

I. Band.

Ulm,

im Verlage der Stettinischen Buchhandlung.

1831.

# Vorrede.

Es lag in dem Plane des sel. Gabler's, unsers theuern, unvergeßlichen Vaters, selbst noch eine Sammlung seiner kleinern, theologischen Schriften zu veranstalten, und hierzu die Mußestunden im höhern Alter zu benützen, worüber er

sich öfters, und auch öffentlich in der Vorrede zu den von ihm herausgegebenen opusculis seines frühern Lehrers und nachmaligen Collegen, des Hrn. Geh. KR. Griesbach geäussert hat; allein so ungeschwächt auch seine Geisteskräfte selbst bis zum letzten Augenblicke seines Lebens waren, weßhalb wir auf den Anhang zu seiner Biographie im II. Bande verweisen: so ließen doch seine Körperkräfte in der letztern Zeit seines Lebens bedeutend nach, so daß er sich neben seinen Collegien, auf welche er sich stets mit gewissenhafter Sorgfalt vorbereitet hatte, bloß auf Lectüre beschränken mußte. Was ihm nicht gegönnt war, glaubten wir nachholen zu müssen, und diß sowohl ihm, als dem theologischen Publicum schuldig zu seyn; denn wie überhaupt der-

gleichen Sammlungen schätzbare Denkmäler sind, und in ihnen so manche köstliche Perlen der Nachwelt aufbewahrt werden: so erschien uns diese Herausgabe um so nöthiger und richtiger, als theils der Gelehrten-Ruf unsers seligen Vaters großen Theils auf diese Leistungen gegründet war, indem dieser so viel beschäftigte Mann und gewissenhafte Docent an der Ausarbeitung größerer, von ihm sogar versprochener, Werke mit alleiniger Ausnahme der Urgeschichte und der vieljährigen Redaction des theologischen Journals stets verhindert ward, und um so mehr mit der Herausgabe der folgenden Abhandlungen zurückhielt, als er manche derselben umzuarbeiten im Sinne hatte, — theils derselbe gleichsam in dieser Quinkessenz seiner gelehrten Forschungen am besten

erkannt, und am richtigsten beurtheilt werden kann. Es kann nicht unsere Absicht seyn, diesen Gelehrten hier nach seinem innern Gehalte und Werthe näher zu schildern; wir verweisen deßhalb auf die Urtheile anderer, namentlich auf Schröter's Schrift *), und geben, so sehr auch bei dem gegenwärtigen kränklichen und fast krampfhaften Zustande eines großen Theils unserer theologischen Welt die Ansichten getheilt seyn mögen, ruhig hin, was dieser Gelehrte geleistet hat. Was die Wissenschaft erzeugt hat, behält seinen Werth, uud was in der Theologie

---

*) Erinnerungen an D. J. Ph. Gabler — von Wilh. Schröter, Lic. der Theol., Adjunct und Pfarrer zu Groß-Heringen bey Naumburg. Jena, bey Fr. Mauke. 1827.

auf biblischem, und überhaupt auf historischem Grund und Boden ruht, das trägt in sich selbst die schärfsten Waffen gegen alles unwissenschaftliche Getreibe, und wird gerne und freudig wieder hervorgesucht und benützt, wenn einmal eine klare Einsicht die Verblendungen und Verirrungen des menschlichen Geistes verdrängt, und die Fesseln beengter Herzen gesprengt hat. Schon aus diesen Gründen geben wir die Arbeiten unsers seligen Vaters rein, ohne Zuthaten oder Bemerkungen; übrigens will auch das theologische Publikum wissen und lesen, was dieser Mann geliefert hat, und kann also mit allem Rechte *das ihm* Angehörige fordern.

Die Sammlung selbst umfaßt *zwei* Bände, einen *deutschen* und *lateinischen*. Daß wir

den deutschen Theil voranstellen, und den lateinischen nachfolgen lassen, ist zwar gegen unsern eigenen ursprünglichen Plan; aber wir haben uns dazu aus guten Gründen bestimmen lassen, deren nähere Angabe jedoch nun, da der Druck des erstern verspätet wurde, und der zweite nun auch erscheint, kein weiteres Interesse für das Publikum haben kann. — Der deutsche Band, mit welchem wir es hier zunächst zu thun haben, umfaßt die im theologischen Journal und hier und da in andern Schriften enthaltenen theologischen Abhandluugen an der Zahl 45. in drei Hauptabtheilungen, welche wir nicht noch mehr zersplittern wollten, weil wir unser vorzügliches Augenmerk auf die chronologische

Reihenfolge richten zu müssen glaubten. Diese Abtheilungen sind:

A. Exegese, Kritik und Hermeneutik mit 24.
B. Kirchen- und Dogmengeschichte mit 10.
und
C. Dogmatik mit 11 Aufsätzen.

Diesen fügten wir als Anhang 7 kurze Altarreden, eine Prorectorats-Rede und einen Aufsatz, das Wohl des Staats und der Kirche im Weimarischen betr., bei, weil sich daraus ebensowohl Gabler's tiefe Einsicht in's Praktische, als sein religiöser Sinn und biederer Charakter erkennen lassen.

Möge nun diese Sammlung vom theologi-

schen Publikum günstig aufgenommen, und besonders den jüngern Theologen ein Wegweiser werden, die theologische Wissenschaft ächt wissenschaftlich zu behandeln.

Theod. Aug. Gabler.

# Inhalts = Verzeichniß.

## A. Exegese, Kritik und Hermeneutik.

---

## B. Kirchen- und Dogmengeschichte.

## C. Dogmatik.

schen Publikum günstig aufgenommen, und besonders den jüngern Theologen ein Wegweiser werden, die theologische Wissenschaft ächt wissenschaftlich zu behandeln.

Theod. Aug. Gabler.

# Inhalts-Verzeichniß.

## A. Exegese, Kritik und Hermeneutik.

---

## B. Kirchen- und Dogmengeschichte.

---

## C. Dogmatik.

## Anhang.

# I.

## Ueber den Engel, der nach Luc. XXII, 43. Jesum gestärkt haben soll.

Da man sonst aus übertriebener Vorstellung von Theopneustie der H. S. an dem Buchstaben sclavisch hieng, und zu wenig mit dem Geiste jenes Zeitalters, in welchem die biblischen Schriftsteller schrieben, und mit der rechten Art, alte Historiker überhaupt, besonders morgenländische, im Geiste jener Zeit zu interpretiren bekannt war, noch weniger Parallelen zwischen den klassischen und biblischen Schriftstellern, und deren übereinstimmenden Erzählungsmanier zog, sondern vielmehr durch eine solche Operation die heiligen Schriften zu profaniren glaubte: so war es natürlich, daß man jede biblische Erzählung des A. und N. T. für buchstäblich wahr hielt, jeden Zweifel dagegen, den man wohl gar für eine satanische Anfechtung hielt, aus seiner Seele verbannte, und überall seine Vernunft unter den blinden Gehorsam des Glaubens gefangen nahm. Und giebt es nicht noch immer Theologen, welche einen solchen Glauben an den Buchstaben der biblischen Erzählungen für eine wesentliche Eigenschaft eines guten Christen halten?

So kam es, daß man auch mit heiliger Ehrfurcht an alle Engelerscheinungen, die im A. und N. Testamente erzählt werden, wenn sie auch noch so sonderbar lauten, und alle gesunde Vernunft empören, dennoch fest glaubte, und sich nicht den geringsten Zweifel dagegen beigehen ließ. Man war weit entfernt, die Glaubwürdigkeit einer solchen Erzählung nach historischer und philosophischer Kritik zu untersuchen, oder die Hauptsache von der orientalischen Einkleidung und Vorstellungsart zu unterscheiden; sondern man setzte vielmehr die Glaubwürdigkeit, besonders der evangelischen Geschichte (aber in welchem Sinne?) als erwiesen voraus, und suchte nur theils solche Engelerscheinungen gegen Einwürfe zu vertheidigen, theils die Absicht und die Art und Weise dieser Angelophanien, freilich oft sehr sonderbar, zu erklären. Man bedachte aber nicht, daß man auf diesem Wege dem Ansehen und der Würde des Christenthums bei Vernünftigen, die keinen Beruf zum blinden Glauben in sich fühlten, mehr schadete, als nützte; denn diese verwechselten nun (und wie verzeihlich war diese Verwechselung! da die Religionslehrer selbst sie so sehr einschärften) den Glauben der Theologen mit dem Christenthum; und da sie jenen für unvernünftig hielten, so verwarfen sie auch dieses, und fanden in den Schriften der Theologen Veranlassung genug, darüber zu spotten, und das an sich so ehrwürdige Christenthum in ihren Schriften lächerlich zu machen. —

Es ist eine historisch erweisliche Wahrheit, daß die blinden Eiferer der christlichen Religion weit mehr Schaden gethan haben, als die Deisten, denn ohne jene wären auch diese gar nicht gewesen, entweder, oder hätten leicht überführt, oder doch wenigstens zum Stillschweigen gebracht werden können. — Doch dieß hier nur im Vorbeigehen, und gleichsam nur zu

einer vorläufigen Apologie der folgenden Prüfung jener bekannten Engelserscheinung in der Leidensgeschichte Jesu Luc. XXII, 43.! —

Denn auch bei dieser Erzählung setzte man entweder die Aechtheit der Stelle und die Glaubwürdigkeit ganz voraus, oder man schränkte sich nur auf die Widerlegung der gegen die Aechtheit der Stelle erhobenen — und nicht einmal in ihrer vollen Stärke vorgetragenen — Zweifel ein, und stützte wohl gar die Aechtheit der Stelle, wie Calov *), auf die elendesten Gründe, z. B. auf das einstimmige Zeugniß der jungen Handschriften! auf die uralten Handschriften, welche die Complutenses verglichen hätten!! ja sogar auf die Uebereinstimmung der neuen abendländischen Uebersetzungen, der englischen, französischen, italiänischen, spanischen, dänischen, polnischen 2c. !!! —

Desto mehr speculirte man darüber, wie wohl der Engel Jesu erschienen sey, und wie und in wie fern er Jesum gestärkt habe? Einige, und unter neueren Zachariä **), Heumann und sogar Michaelis ***) (obgleich letzterer nur unter der Voraussetzung der Aechtheit der Stelle) haben den Engel nur als eine Erscheinung am Himmel schweben lassen, durch dessen Anblick Jesus gestärkt worden wäre; da doch bei ἀπ' οὐρανοῦ offenbar ἐλθὼν oder ἀπεσταλμένος ausgelassen ist †). Andere wollten sogar bestimmen, wer der Engel gewesen sey? Einige fielen auf den Engel Gabriel; denn dieser wäre schon nach der

---

*) Bibl. illustr. ad h. l.

**) Bibl. Theologie, Th. III, S. 184.

***) Beide in ihren Anmerkungen zu d. St.

†) Vgl. Moldenhauer Erklärung schwerer Stellen des N. T. Th. I. S. 218. und Schulz Anmerkungen zu Michaelis, S. 285.

1 *

So kam es, daß man auch mit heiliger Ehrfur
an alle Engelerscheinungen, die im A. und
Testamente erzählt werden, wenn sie auch noch so so
derbar lauten, und alle gesunde Vernunft empören, de
noch fest glaubte, und sich nicht den geringsten Zwei
dagegen beigehen ließ. Man war weit entfernt, i
Glaubwürdigkeit einer solchen Erzählung nach histo
scher und philosophischer Kritik zu untersuche
oder die Hauptsache von der orientalischen Einkl
dung und Vorstellungsart zu unterscheiden; sondern m
setzte vielmehr die Glaubwürdigkeit, besonders der eva
gelischen Geschichte (aber in welchem Sinne?) als e
wiesen voraus, und suchte nur theils solche Engele
scheinungen gegen Einwürfe zu vertheidigen, theils d
Absicht und die Art und Weise dieser Angeloph
nien, freilich oft sehr sonderbar, zu erklären. Ma
bedachte aber nicht, daß man auf diesem Wege de
Ansehen und der Würde des Christenthums bei Vernün
tigen, die keinen Beruf zum blinden Glauben in si
fühlten, mehr schadete, als nützte; denn diese verwed
selten nun (und wie verzeihlich war diese Verwechselung
da die Religionslehrer selbst sie so sehr einschärften) d
Glauben der Theologen mit dem Christenthum
und da sie jenen für unvernünftig hielten, so verwa
fen sie auch dieses, und fanden in den Schriften d
Theologen Veranlassung genug, darüber zu spotten
und das an sich so ehrwürdige Christenthum in ihr
Schriften lächerlich zu machen. —

Es ist eine historisch erweisliche Wahrhei
daß die blinden Eiferer der christlichen Religion we
mehr Schaden gethan [illegible] Deisten, den
ohne jene [illegible] gewesen, entw
[illegible] doch wenigste
[illegible] können. — Do
[illegible] und gleichsam nur

einer vorläufigen Apologie der folgenden Prüfung jener bekannten Engelerscheinung in der Leidensgeschichte Jesu Luc. XXII, 43.! —

Denn auch bei dieser Erzählung setzte man entweder die Aechtheit der Stelle und die Glaubwürdigkeit ganz voraus, oder man schränkte sich nur auf die Widerlegung der gegen die Aechtheit der Stelle erhobenen — und nicht einmal in ihrer vollen Stärke vorgetragenen — Zweifel ein, und stützte wohl gar die Aechtheit der Stelle, wie Calov *), auf die elendesten Gründe, z. B. auf das einstimmige Zeugniß der jungen Handschriften! auf die uralten Handschriften, welche die Complutenses verglichen hätten!! ja sogar auf die Uebereinstimmung der neuen abendländischen Uebersetzungen, der englischen, französischen, italiänischen, spanischen, dänischen, polnischen rc. !!! —

Desto mehr speculirte man darüber, wie wohl der Engel Jesu erschienen sey, und wie und in wie fern er Jesum gestärkt habe? Einige, und unter neueren Zachariä **), Heumann und sogar Michaelis ***) (obgleich letzterer nur unter der Voraussetzung der Aechtheit der Stelle) haben den Engel nur als eine Erscheinung am Himmel schweben lassen, durch dessen Anblick Jesus gestärkt worden wäre; da doch bei ἀπ' οὐρανοῦ offenbar ἐλθὼν oder ἀπεσταλμένος ausgelassen ist †). Andere wollten sogar bestimmen, wer der Engel gewesen sey? Einige fielen auf den Engel Gabriel; denn dieser wäre schon nach der

---

*) Bibl. Illustr. ad h. l.

**) Bibl. Theologie, Th. III, S. 184.

***) [illegible] in ihren Anmerkungen zu d. St.

†) [illegible] Moldenhauer Erklärung schwerer Stellen des N. T. Th. I. S. 218. und Schulz Anmerkungen zu [illegible] S. 285.

Prüfung der Geschichte nach historischer und philosophischer Kritik dachte man nicht; man begnügte sich mit der Wortkritik. So konnte noch der sel. Morus in seinen Vorlesungen am Schluß seiner Untersuchungen über diese Stelle sagen *): „Res est certa, Christum per angelum, patre suo sic instituente, „fuisse roboratum; num vero quoad animum, an quoad „corpus non simul dicitur." Höchstens giebt er vorher zu, daß man auch an eine Vision, wie bei Stephanus, denken könne. — Da aber in den neuesten Zeiten die Theophanien und Angelophanien des A. T. einer schärfern Prüfung unterworfen, und nach der Denk- und Sprechart der alten Welt — in Parallele mit den alten griechischen Dichtern — erklärt wurden **); so mußte dieß auch einen wohlthätigen Einfluß auf die bessere Behandlung so mancher Engelserscheinung im N. T. haben. Wie viel Licht Eichhorn den Angelophanien in der Apostelgeschichte angezündet habe ***), ist bekannt. Und auch in Henke's Magazin kommen hin und wieder treffliche Aufklärungen einzelner Engelserscheinungen vor. Nur die Erzählung des Lucas von einem Engel, der Jesum bei seinen Seelenleiden gestärkt habe, ist bisher, meines Wissens †), noch keiner be-

---

*) v. Mori praelectiones in Lucae Evangelium p. 475.

**) Hierüber darf man unter mehrern Schriften nur vergleichen: Hezel's Geist der Philosophie und Sprache der alten Welt, Th. I. 1794. S. 113 ff. und: Theologie des A. T. 1796. S. 171 ff.

***) S. dessen Allgemeine Bibliothek der bibl. Litteratur, B. III. St. 3.

†) Es könnte wohl seyn, daß bei der ungeheuren Menge neuer Schriften eine solche Untersuchung meiner Aufmerksamkeit entgangen wäre Nur ich habe die gegenwärtige schon vor mehrern Jahren unabhängig angestellt, und

sondern Prüfung unterworfen worden. Selbst Herr Eck *), der sonst alle auffallende Geschichten des N. T. natürlich (freilich oft sehr unnatürlich — aber gewiß immer in der besten Absicht) zu erklären sucht, übergeht diese Erscheinung mit Stillschweigen. — Schon längst hat zwar Eichhorn **) den rechten Gesichtspunkt angegeben, daß nichts weiter, als Ruhe und gestärkter Muth des mit dem Vorgefühl des Leidens kämpfenden Jesus, als Folge seines Gebets nach jüdischer Vorstellungsart ausgedrückt werde. Und diese Vorstellungsart scheint jetzt mit Recht die herrschende zu werden. Aber wie kommen wir zu diesem Resultat? Welches sind die Prämissen dazu? Herr Dr. Thieß sagt zwar sehr richtig (in s. Erklärung des N. T. Bd. II. S. 562) „Engel vom Himmel ist, was gleichsam vom Himmel herabkommt, was Gott zuschickt. Nun kommt alles Gute von oben herab, alle unerwartete Hülfe, selbst die, welche der Mensch aus sich selbst hernimmt, die immer dem Kleinmüthigen etwas Ungewöhnliches ist, ist eine Schickung Gottes. Bald fühlte Jesus, das sagt mithin jener bildliche Ausdruck, sich ausserordentlich gestärkt, so viel er auch gelitten hatte, oder wenn gleich seine gespannten Kräfte bald wieder brachen." — Allein das ist doch nicht die gewöhnliche Wortbedeutung von ἄγγελος. Darunter

---

auch die Resultate derselben in meinen Vorlesungen vorgetragen.

*) In s. bekannten und verketzerten Versuch, die Wundergeschichten des N. T. aus natürlichen Ursachen zu erklären. Berlin 1795. 8.

**) Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur, B. I. S. 628.

verstand doch der Jude gewöhnlich einen Engel. Denn nach alter Geschichte kann doch das, was Hr. Dr. Thieß hier sagt, nicht den Sinn haben, als wenn die Juden selbst überall unter Engel nur bildlich jede Schickung Gottes und jede unerwartete Hülfe verstanden hätten, ohne die Sendung eines wirklichen Engels dabei zu denken; sondern der Sinn kann nur der seyn: „Wo der Jude nach seiner Denkart an eine wirkliche Engelssendung glaubte, da können wir nach unserer Religionsphilosophie nur an eine Schickung Gottes, an unerwartete, wenn gleich ganz natürliche Hülfe denken. Da nun der Jude diesen natürlichen Zusammenhang der Dinge nicht einsah, so erklärte er sich die Sache durch die Sendung eines wirklichen Engels vom Himmel. Eben so dachte Lucas, der ja unsere Religionsphilosophie nicht kannte, gewiß auch an eine wirkliche Engelserscheinung. Was nöthigt uns also den buchstäblichen Sinn der Erzählung zu verlassen? Denn es ist nicht genug, daß man nur die Möglichkeit einer andern Erklärungsart zeige: bei der Interpretation muß man einen festen und sichern Gang nehmen. Oder ist vielleicht diese freiere Deutung der Engelserscheinung bloß ein frivoler, grundloser Einfall der neuen Bibelerklärer, wodurch der Glaube an die evangelische Geschichte erschüttert werden soll? Dieß verdient doch gewiß eine nähere Untersuchung und diese muß, wenn sie befriedigen soll, nach strenger philologischer, historischer und philosophischer Kritik angestellt werden *).

*) Diese Operation könnte freilich zu weitläufig scheinen. Man könnte glauben: sobald nur eine Engelerscheinung aus der Vorstellungsart des Zeitalters natürlich erklärt werden könnte, so müßte ohnehin eine solche natürliche

Durch die bloße Wortkritik möchte wohl wenig gegen diese Engelserscheinung gewonnen werden. Denn wenn gleich einige bedeutende kritische Gründe der Aechtheit dieser Stelle entgegen stehen, so sind doch diese bei weitem nicht entscheidend. — Die beiden Verse 43. und 44. fehlen zwar zuvörderst in zwei sehr wichtigen Handschriften, der Alexandrinischen und der berühmten Vaticanischen (B. bei Wetst. u. Griesb.), und ausserdem noch in 3. jüngern Handschriften 13. 69. 124. — Mit Asterisken (dem gewöhnlichen Zeichen einer zweifelhaften und verdächtigen Lesart) sind die beiden Verse in 7. Handschriften (bei Griesbach: E. S. 24. 36. 161. 166. Mt. V.) und mit Obeln

---

Erklärungsart dem buchstäblichen Sinne vorgezogen werden. Allein nicht alle haben diesen feinen exegetischen und philosophischen Tact; denn dieser setzt theils freiere philosophische Grundsätze, theils vertrautere Bekanntschaft mit dem Geiste des Alterthums, und mit richtiger Interpretation der klassischen Schriften desselben voraus; und diese darf man nur von wenigen erwarten. —

Aus dogmatischem Interesse bestimmen sich noch immer sehr viele für den Glauben an wirkliche Engelerscheinungen, und halten solche natürliche Erklärungen für frivole Einfälle und naturalistische Machinationen neuerer Theologen. Gewiß würden so manche treffliche neue Versuche, biblische Erzählungen natürlich zu erklären, mehr Beifall gefunden haben, wenn sie nicht bloß aufgestellt, sondern auch mit überzeugenden Beweisen nach einer sichern Methode versehen worden wären. Der von mir oben eingeschlagene Weg ist also zwar etwas länger, aber, wie ich glaube, desto sicherer; und er verwahrt auch den Schriftsteller selbst vor dem immer unangenehmen Verdacht einer frivolen und grundlosen Neuerungssucht; denn man kennt nunmehr nicht bloß seine Meinung, sondern auch seine Gründe, nach einer sichern Methodik. —

enim hanc [illegible] tres Evangelistae; apparet, scribam ejus exemplaris, ex quo ductus est Alexandrinus, in suo exemplari reperisse versum 43. 44. notatos etiam signo σπγ/ι. Ipsum autem pro arbitrio suo ista exclusisse, notasque Eusebianas alieno loco posuisse. — Ergo in hoc numerus Eusebianus vindicat omissum locum.“ — Aus eigener Vergleichung der Mill-Küsterischen Ausgabe des N. T., worin bekanntlich die Lectiones Ammonianae und Canones Eusebiani dem Texte beigefügt sind, mit der Ausgabe des Cod. Alexandr. von Woide, glaube ich die Sache noch genauer angeben zu können. Die Zahl σπγ/ι, welche offenbar nur auf V. 43. 44. paßt, ist in dem Cod. Alex. nicht nur zu den Worten: πλὴν μὴ, γενέσθω — V. 42. hinaufgerückt, wo sie nicht hingehört; sondern es ist auch aus dieser Versetzung eine gänzliche Unordnung der Zahlen bis zu V. 37. entstanden. Denn es steht bei jedem Zwischenverse in dem Cod. Alex der Canon. Euseb., der eigentlich erst zum folgenden Verse gehörte, der aber durch jene Versetzung V. 42. aus seiner rechten Stelle nun verrückt, und zum vorhergehenden Verse, wo er nicht hingehörte, gezogen worden war. Diese Unordnung hört aber auf bei dem Anfang des V. 37. wo bei den Worten: λέγω γὰρ ὑμῖν, κ. τ. λ. im Cod. Alex. die Zahl σοζ/η wie in der Millischen Ausgabe steht. Zugleich findet sich aber im Cod. Alex. am Ende dieses Verses bei den Worten: καὶ γὰρ τὰ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει, (wo bei Mill keine Zahl steht) die erst zum folgenden V. 38. gehörige Sect. Ammon. σοη, aber mit dem Can. Euseb. α (σοη/α), da doch nach der Tafel der Canonum Eusebii die Zahl σοη mit dem

lung verdächtig. Auch befürchtete man wohl, daß die Arianer aus dieser Stelle gegen die Homousie des Sohnes Gottes neue Waffen schmieden, und ihre Behauptung, daß Christus nicht gleicher göttlicher Natur mit dem Vater sey, sehr scheinbar unterstützen könnten *) — Einige orthodoxe und ängstliche Bischöffe ließen also, um allen Anstoß bei dem Verlesen der biblischen Abschnitte zu vermeiden, diese Verse aus ihren Evangelistarien weg **). Und diese Auslassung erregte nachher Verdacht gegen die Aechtheit, daß man die Stelle auch in andern Handschriften entweder ganz ausließ, oder doch mit Asterisken und Obelen bezeichnete. Wie aber diese Stelle nachher in den Evangelistarien nach Matth. XXVI, 39. zu stehen kam, ist nicht ganz klar. Vielleicht wurde sie zuerst hier an den Rand geschrieben,

*) Diese letztere Vermuthung hatte schon Sixtus Senensis in Bibliothec. sanct. l. l. c. XXII. p. 24. ed. Colon. 1586. Er sagt: „Suspicor vero hanc historiam olim a quibusdam orthodoxis pio quidem, sed simplici zelo rejectam, quod favere videretur Arrianis haereticis, qui ex hoc et huic similibus testimoniis adstruebant, filium Dei in eadem impassibilis Dei natura cum Patre non esse. Nam et aliud testimonium de fletu Christi huic simile fuisse a catholicis nonnullis hac de causa ex Lucae Evangelio sublatum, Epiphanius in Anchorato plane ostendit,‘ etc.“ Daß aber die Arianer wirklich diese Stelle zum Beweise der Ungleichheit des Vaters und des Sohnes gebraucht haben, sagt Epiphanius Haeres. 69.

**) Dieß bemerkte schon Grotius zu d. St. Und Mill (Prolegom. §. 798. ed. Knester p. 76.) eifert gegen ihn ohne Noth; denn Mill giebt ja selbst zu: praetermissas subinde a praesidibus ecclesiarum in lectionibus fuisse pericopas.

als man sie doch in mehrern Handschriften fand, weil sie hierher nach der Reihe der Begebenheiten in die Leidensgeschichte Jesu zu gehören schien; und so kam sie hernach in den Text; oder vielleicht haben die Verse, wie mir wahrscheinlich ist, diese Stellung schon den alten Harmonien der Evangelien zu verdanken, in denen sie hier standen; da ja diese Verse nur in einigen Provinzen von einigen bedenklichen Lehrern in dem Evangelistarien ausgelassen wurden. Und überhaupt entstanden durch die canones Eusebii so manche Versetzungen der Erzählungen eines Evangelisten in das Evangelium des Andern; worüber schon Hieronimus (ep. ad Damasum) sehr klagt. Entscheiden läßt sich hier wohl nichts. Aber so viel scheint gewiß zu seyn, daß diese Auslassung nicht, wie Calov *) behauptet, von Ketzern, sondern von bedenklichen Orthodoxen **) herrühre; denn Irenäus brauchte ja diese Stelle gegen die Doketen. Wie hätte dieß geschehen können, wenn sie diese Stelle gar nicht in ihren Exemplarien gelesen hätten? Auch sagt Epiphanius ausdrücklich (im Ankoratus 31.) ὀρθόδοξοι δὲ ἀφείλοντο τὸ ῥητὸν, φοβηθέντες καὶ μὴ νοήσαντες αὐτοῦ τό τέλος καὶ τὸ ἰσχυρότατον. — Wenn also auch nachher die

---

*) Bibl. illustr. ad h. l.

**) Selbst Dan. Whitby sagt im Examen V. L. Io. Millii ed. Hasercamp. 1724. p. 30.): „Certo certius est, totum illud Luc XXII, 43. 44. ab orthodoxis quicusdam omissum fuisse, metuentibus, ne in malam illud partem Haeretici interpretarentur, aut quia pusilli videbatur animi, in tanta fui se agonia Christum formidine mortis, ut sudor ejus esset, sicut guttae sanguinis.“ — Auch Sixtus von Siena leitet diese Auslassung in der oben angeführten Stelle von den Orthodoxen, und nicht von den Ketzern, her. —

risken bezeichnet sind, kann zwar allerdings anzeigen, daß sie, aus gewissen Gründen, *überhaupt* verdächtig seyen; aber diese Asterisken *könnten* doch auch nur anzeigen, daß die beiden Verse *an dieser Stelle*, im Lucas, verdächtig seyen; da sie in den Evangelistarien ihren Platz in dem Matthäus — nach K. XXVII, 39. haben. Ja *Matthäi* will sogar (in seiner Ausgabe zu d. St. S. 445.) diese Asterisken (·X·) nicht als Zeichen einer verdächtigen Stelle, sondern nur als signa lectionis ecclesiasticae gelten lassen. — Die *Evangelistarien* sind nur indirecte, nicht directe Zeugen gegen die Stelle; denn sie haben wirklich diese beiden Verse, aber nach Matth. XXVI, 39. Da aber solche Verschiedenheiten doch ursprünglich aus verschiedenen Handschriften geflossen sind*), so bleibt diese Versetzung immer ein Beweis, daß die beiden Verse in einigen älteren Handschriften im Lucas gefehlt haben. Allein das wissen wir schon aus den Zeugnissen des *Epiphanius*, *Hilarius* und *Hieronymus*. Es kommt nur darauf an, ob man diese Stelle ausgelassen habe, weil sie in den *ältesten* und *besten Handschriften* der Evangelien nicht gestanden hat, folglich eine *spätere* Interpolation ist, oder aus *dogmatischen* Gründen. Und die Versetzung dieser Verse in den Matthäus kann auch ihren Grund in *alten Harmonien* der Evangelien haben. — Wegen dieser Gründe können auch die Obele in dem Cod 23. (Vindob. Lambec. 31.) nicht viel gegen die Aechtheit dieser Stelle beweisen, zumal da es nur eine junge Handschrift aus dem elften oder zwölften Jahrhundert ist. — Auch Slav. 2. oder 3. bewei-

---

*) Man vergl. hierüber die treffliche *Anmerkung* des Herrn GKR. *Griesbach* über die Evangelistarien, in der neuen Ausgabe des N. T. Prolegom. p. CXIX.

sen nichts besonderes; denn diesen stehen Slav. 4. 5. 6. 7 8. 10. entgegen, welche diese Verse allerdings haben. — Es ist also nach diesen Bemerkungen einleuchtend, daß alle diese Autoritäten gegen die Aechtheit dieser Stelle **nichts entscheiden** können, sondern sie höchstens nur **etwas verdächtig** machen, und uns zu weiterer Untersuchung veranlassen. —

**Zweitens** lassen sich auch verschiedene **Gründe der Auslassung** dieser beiden Verse leicht angeben. — Man war in Verlegenheit, daß Jesus so schwach und muthlos gewesen seyn sollte, daß er einer Stärkung von einem Engel bedurfte, und vor Angst sogar blutigen Schweiß schwitzte. Stephanus betrug sich so muthvoll und standhaft (Apost. Gesch. VII.); und seinem Beispiele folgten so viele spätere Märtyrer, die ihrem oft sehr qualvollen Tode mit muthiger Entschlossenheit entgegen giengen. Und Jesus, der Göttliche, konnte hier vor seinem bevorstehenden Tode so zittern und zagen *)! Dieß war bedenklich, und machte die Erzäh-

---

*) So urtheilt Clericus (Art. critic. P. III. S. I. C. XV. p. 232. ed. Lips. 1713.) über die Ursache der Auslassung dieser Verse. Seine Worte sind: „Falsarii, qui pro sua imperitia historiam Christi emendabant, haec sustulerant, quasi indigna Christo, quae tamen ceteri Christiani genuina esse agnoverunt. Quae narrabantur de nonnullis martyribus, qui, quasi alienata mente, nec cruciatus ullos patiente, illudebant carnificibus, effecerant, ut extremum illud certamen imperiti homines non satis concoquerent. At multo major est constantia ejus, qui sui compos et acerrimis doloris ac ignominiae stimulis confossus, virtutem ac veritatem tuetur, quam ejus, qui instar furentis clamitat, se nihil sentire doloris, et ridet, si vera quidem sunt, quae narrantur, in mediis flammis, aut in candente crate."

ʒ verdächtig. Auch befürchtete man wohl, daß die
ner aus dieser Stelle gegen die Homousie des
nes Gottes neue Waffen schmieden, und ihre Be=
ptung, daß Christus nicht gleicher göttlicher Na=
mit dem Vater sey, sehr scheinbar unterstützen könn=
*) — Einige orthodoxe und ängstliche Bischöffe ließen
, um allen Anstoß bei dem Verlesen der biblischen
hnitte zu vermeiden, diese Verse aus ihren Evange-
rien weg **). Und diese Auslassung erregte nachher
dacht gegen die Aechtheit, daß man die Stelle auch
andern Handschriften entweder ganz ausließ, oder
mit Asteriskten und Obelen bezeichnete. Wie aber
e Stelle nachher in den Evangelistarien nach Matth.
VI, 39. zu stehen kam, ist nicht ganz klar. Viel-
cht wurde sie zuerst hier an den Rand geschrieben,

---

*) Diese letztere Vermuthung hatte schon Sixtus Senensis in Bibliothec. sanct. l. I. c. XXII. p. 24. ed. Colon. 1586. Er sagt: „Suspicor vero, hanc historiam olim a quibusdam orthodoxis pio quidem, sed simplici zelo rejectam, quod favere videretur Arrianis haereticis, qui ex hoc et huic similibus testimoniis adstruebant, filium Dei in eadem impassibilis Dei natura cum Patre non esse. Nam et aliud testimonium de fletu Christi huic simile fuisse a catholicis nonnullis hac de causa ex Lucae Evangelio sublatum, Epiphanius in Anchorato plane ostendit," etc." Daß aber die Arianer wirklich diese Stelle zum Beweise der Ungleichheit des Vaters und des Sohnes gebraucht haben, sagt Epiphanius Haeres. 69.

**) Dieß bemerkte schon Grotius zu d. St. Und Mill (Prolegom. §. 798. ed. Knester p. 76.) eifert gegen ihn ohne Noth; denn Mill giebt ja selbst zu: praetermissas subinde a praesidibus ecclesiarum in lectionibus fuisse pericopas.

als man sie doch in mehrern Handschriften fand, weil sie hierher nach der Reihe der Begebenheiten in die Leidensgeschichte Jesu zu gehören schien; und so kam sie hernach in den Text; oder vielleicht haben die Verse, wie mir wahrscheinlich ist, diese Stellung schon den alten Harmonien der Evangelien zu verdanken, in denen sie hier standen; da ja diese Verse nur in einigen Provinzen von einigen bedenklichen Lehrern in dem Evangelistarien ausgelassen wurden. Und überhaupt entstanden durch die canones Eusebii so manche Versetzungen der Erzählungen eines Evangelisten in das Evangelium des Andern; worüber schon Hieronimus (ep. ad Damasum) sehr klagt. Entscheiden läßt sich hier wohl nichts. Aber so viel scheint gewiß zu seyn, daß diese Auslassung nicht, wie Calov *) behauptet, von Ketzern, sondern von bedenklichen Orthodoxen **) herrühre; denn Irenäus brauchte ja diese Stelle gegen die Doketen. Wie hätte dieß geschehen können, wenn sie diese Stelle gar nicht in ihren Exemplarien gelesen hätten? Auch sagt Epiphanius ausdrücklich (im Ankoratus 31.) ὀρθόδοξοι δὲ ἀφείλοντο τὸ ῥητὸν, φοβηθέντες καὶ μὴ νοήσαντες αὐτοῦ τό τέλος καὶ τὸ ἰσχυρότατον. — Wenn also auch nachher die

---

*) Bibl. illustr. ad h. l.

**) Selbst Dan. Whitby sagt im Examen V. L. Io. Millii ed. Hasercamp. 1724. p. 30.): „Certo certius est, totum illud Luc XXII, 43. 44. ab orthodoxis quicusdam omissum fuisse, metuentibus, ne in malam illud partem Haeretici interpretarentur, aut quia pusilli videbatur animi, in tanta fui se agonia Christum formidine mortis, ut sudor ejus esset, sicut guttae sanguinis.“ — Auch Sixtus von Siena leitet diese Auslassung in der oben angeführten Stelle von den Orthodoxen, und nicht von den Ketzern, her. —

Syrer und Armenier (nach den von Wetstein aus Photius, Nikon u. a. angeführten Stellen) aus dogmatischem Interesse für die Auslassung dieser Verse stimmten: so waren sie weder allein, noch auch die ersten, welche die Stelle für unächt hielten, sondern orthodoxe Catholici. — Daß aber deren dogmatische Bedenklichkeiten sehr unbedeutend seyen, bedarf nach den schon oben angeführten Bemerkungen des Clericus, und in unsern Tagen keines Beweises. Und dogmatische Argumente können ohnehin nichts gegen die Aechtheit einer Stelle entscheiden; sie erhält nur dadurch mehr Wahrscheinlichkeit; weil man daraus wohl einsieht, wie eine Stelle aus dem N. T. herausfallen, aber nicht wohl, wie sie hinein konnte. —

Dagegegen wird drittens die Aechtheit dieser Stelle von sehr vielen Autoritäten unterstützt. Nicht nur haben die meisten, und darunter sehr alte und wichtige Handschriften diese Stelle, da der abweichenden nur sehr wenige sind; sondern man liest auch diese Verse in allen alten Versionen, wenn gleich in etlichen mit einigen Veränderungen *). Endlich sind auch alle Kirchenväter, die dieser Stelle gedenken, für ihre Aechtheit, selbst solche, welche der Verschiedenheit der Handschriften bei dieser Stelle gedenken, z. B. Epiphanius und Hieronymus; den einzigen Hilarius ausgenommen, der aber auch nur aus dogmatischen Interesse der Stelle abgeneigt war **). Ausserdem neh-

*) Bode Pseudocritic. Millio - Bengelian. T. I. ad h. l.

**) Mill führt hier die Stelle des Erasmus an: Erratum videtur ab his, qui verebantur Christo tribuere tam insignia humanae infirmitatis argumenta, cum Hilarius etiam doloris sensum illi conetur adimere.

men noch ausdrücklich diese Stelle an: Justinus Mart., Irenäus, Hippolytus, Chrysostomus, Titus von Bostr. u. Cäsarius; der jüngeren Griechen Photius, Nikon u. a. nicht zu gedenken *). — Hauptsächlich gehört hierher noch der, in den bisherigen kritischen Ausgaben des N. T. übergegangene berühmte Theodor von Mopsuhestia, der den Lucas wegen dieser Erzählung gegen den Kaiser Julian sehr scharfsinnig in Schutz nimmt **). Diese eifrige Vertheidigung der Erzählung des Lucas setzt voraus, daß der gelehrte Theodor an der Aechtheit der Stelle gar nicht gezweifelt habe; denn sonst hätte er sich die Widerlegung des Julians weit leichter machen können, wenn er angenommen hätte, daß die ganze Stelle, worüber Julian so bitter wurde, dem Lucas in der Folge untergeschoben worden wäre. Er läßt sich auch gar nichts merken, daß andere zu seiner Zeit die Aechtheit der Stelle in Zweifel gezogen hätten ***). — Wir lernen zugleich aus diesem Fragment, daß die ältere syrische Kirche an der Aechtheit dieser Stelle gar nicht gezweifelt habe. Wenn also Photins von Syrern spricht, welche diese Stelle verworfen hätten, so gilt dieß nur von der spätern Zeit; ohnehin spricht er nur von τινὶ τῶν Σύρων, die aus dogmatischem Interesse gegen diese Erzählung eingenommen waren. — Nach strenger kritischer Prüfung müssen also diese beiden Verse im

*) Hierüber sind zu vergleichen Mill, Bengel, Wetstein, Griesbach und Matthäi zu d. St.

**) Das hierher gehörige Fragment des Theodors (im Vaticanischen Cod Palat. XX.) machte Hr. Dr. Münter bekannt. Man sehe dessen Fragmenta Patrum Graecorum Fascic. I. Hofniae, 1788. p. 121. sqq.

***) Münter l. c. p. 131.

Lucas stehen bleiben: es hat sie auch noch kein einziger Kritiker in einer Ausgabe des N. T. herausgeworfen. Es bliebe zwar noch immer der mögliche Fall, daß diese Erzählung, als eine alte christliche Sage, noch vor allen kritischen Zeugen, die auf uns gekommen sind, in den Lucas eingeschoben worden wäre.

Dieß wäre aber auch ein bloß möglicher Fall, ohne allen Beweis; worauf also eine unpartheiische Kritik, die nach vorhandenen Gründen urtheilt, unmöglich Rücksicht nehmen kann. —

Bedenklicher wird diese Erzählung des Lukas durch die historische Kritik. — Unter allen Evangelisten erzählt Lucas diese Begebenheit allein. Solche nur einem Evangelisten eigene Erzählungen errrgen immer einigen Verdacht gegen sich; noch mehr aber, wenn sie theils solche Begebenheiten betreffen, die schon an sich etwas Unglaubliches haben, und einer alten wunderbaren Sage ähnlich sehen, theils solche Umstände enthalten, welche gerade die übrigen Evangelisten besser wissen mußten, als der, der sie erzählt, und doch davon schweigen. Warum schweigen nun die eigentlichen Schüler Jesu, Matthäus und Johannes, die es doch am besten wissen mußten, von diesem merkwürdigen Umstande in der Leidensgeschichte Jesu? Warum besonders Johannes, der bei dem Seelenleiden Jesu im Garten gegenwärtig gewesen war? und warum erzählt es Lukas, der kein Apostel, und nicht gegenwärtig gewesen war, allein? Wie kam dieß? Und woher wußte es Lukas? Will man sagen: aus unmittelbarer göttlicher Eingebung: so heißt dieß den Knoten zerhauen, aber nicht lösen. An unmittelbare göttliche Eingebung und eigentliche Suggestion ist ohnehin bei den historischen Schriften des N. T. nicht zu denken. Matthäus und Johannes waren Augenzeugen der Begebenheiten, die sie erzählen; und Lukas führt die

ganz natürlichen Gewährsmänner seiner Erzählungen an (K. 1, 2.), und nirgends beruft er sich auf eine göttliche Offenbarung. Wenn also noch von dogmatischer Inspiration der historischen Schriften des N. T. die Rede seyn soll, so kann sie in weiter nichts, als in einer besondern göttlichen Lenkung und Fürsorge ohne unmittelbare Offenbarung bestanden haben *). Versteht man aber nach Sprachgebrauch und Vorstellungsart jenes Zeitalters unter Inspiration blos eine religiöse Begeisterung, womit diese heiligen Männer schrieben: so kann man diese zwar mit gutem Grunde auch von den historischen Schriftstellern des N. T. behaupten; aber dadurch erhielten sie keine neue Offenbarung von solchen Begebenheiten, die ihnen und andern vorher ganz unbekannt waren. Und daß man ohnehin dem Marcus und Lucas, die keine Apostel waren, die Inspiration entweder ganz abgesprochen, oder doch nicht in dem Grade, wie den übrigen Aposteln, zuerkannt habe, ist bekannt **). Wenn man aber auch den Fall

---

*) Man vergl. überhaupt über die gemäßigten Begriffe von Theopneustie des N. T. des Herrn G. K. R. Griesbachs stricturas in locum de theopneustia librorum sacrorum (5 Jenaische Pfingstprogrammen 1784 — 1788.). — Dieser würdige Gottesgelehrte sagt unter andern ausdrücklich (partic. V. p. 22.): II. In collectione librorum N. T. continentur fortasse scripta nonnulla apostolica, eaque genuina, quibus nihil inest theopneusti. Et nihilo tamen secius talia scripta suo jure et merito locum suum in canone obtinent. III Liber N. T. constare potest partibus diversae indolis; inspiratis admixtae esse possunt non inspiratae!

**) Man vergl. nur Michaelis Einleitung in den Schriften des N. B. Th. I. §. 15. S. 92 ff. (d. neuen Ausg. 1788) und Sextro 2 Programmen: Super inspiratione Lucae et divina ejus Evangelii auctoritate, Gött. 1786. Helmst. 1789. 4.

annehmen wollte, daß Lucas diese Engelserscheinnng aus unmittelbarer göttlicher Offenbarung gewußt habe, so bleibt doch noch immer die große Schwierigkeit: warum hat denn Lucas — der Nichtapostel — **allein** darüber eine Offenbarung erhalten? Warum nicht auch die wirklichen Apostel, Matthäus und Johannes? Warum hat nicht wenigstens das πνεῦμα ἅγιον sie bei Abfassung ihrer Evangelien daran **erinnert**, wenn sie auch diese Begebenheit zwar gewußt, aber wieder vergessen hatten? Eine so wichtige Begebenheit, die eine Offenbarung bei dem Lucas nothwendig machte, verdiente doch bei den übrigen Evangelisten wenigstens eine göttliche Erinnerung. — Wollte man sagen: es war nicht nothwendig, daß mehrere diese Begebenheit erzählten, genug, daß es nur dem Lucas geoffenbart worden war; es gäbe ja mehrere Begebenheiten in dem Leben Jesu, die nur **ein** Evangelist erzählte: so ist es doch immer auffallend, daß gerade Lucas, der Nicht-Apostel, diese besondere Offenbarung vor den übrigen erhalten haben soll, besonders, da es ein so merkwürdiger Umstand in drr Leidensgeschichte Jesu ist. Stimmen doch oft die drei Evangelisten in unbedeutendern Bebebenheiten **wörtlich** mit einander überein. Warum soll denn nun gerade bei der Engelserscheinung das πνεῦμα ἅγιον den Apostel Matthäus verlassen, und nur den Lucas allein erleuchtet haben? Ein anderes wäre es, wenn jede Begebenheit Jesu **nur einmal** in den Evangelien vorkäme. Aber so erzählen oft alle vier denselben Umstand. Es ist also wohl einleuchtend, daß durch jene dogmatische Antwort: „Lucas habe diese Nachricht aus göttlicher Eingebung erhalten,“ die Hauptschwierigkeit: „woher Lucas diese Begebenheit gewußt habe, da die übrigen Evangelisten davon schweigen, „durchaus nicht gelöst sey. —

Man ist also doch genöthiget, den **natürlichen**

Quellen dieser Nachricht des Lucas nachzuforsch
Wußte er es vielleicht von einem der drei Augenzeug
Petrus, Johannes und Jakobus (Matth. XXVI, 3'
die ja nur einen Steinwurf weit von dem Orte,
Jesus betete, entfernt waren (Luc. XXII, 41.)?
der kleinen Entfernung bei einer mondhellen Nac
(denn es war ja Vollmond) konnten allerdings d
drei Vertrauten Jesu die Engelserscheinung wahrneh
(wenn man nemlich eine sichtbare Erscheinung des
gels in menschlicher Gestalt nach der gewöhnlichen M
nung annimmt), wie schon Theodor von Mopsuhe
ganz richtig bemerkt hat*). Allein womit kann d
erwiesen werden, daß Lucas die Nachricht ger
von diesen Augenzeugen gehört habe? Aus i
αὐτόπται Luc. I, 2.? Gehet dieß aber auf j
einzelne kleine Begebenheit, oder vielmehr auf
Ganze überhaupt? Wer wollte wohl glauben,
Lucas über jede einzelne Sage erst nähere Erkundig
bei den Augenzeugen eingeholt habe, ehe er sich e
schloß, eine Erzählung niederzuschreiben? Da mü
man den unkritischen Geist jenes Zeitalters gar n
kennen; und es wäre dem Lucas gar nicht ein
möglich gewesen, überall bei jeder einzelnen Begeb
heit, die er niederschreiben wollte, erst Erkundigung
den Augenzeugen einzuziehen; denn sie waren ihm v
leicht gar nicht, oder doch größtentheils nicht in
Nähe; viele waren auch inzwischen gestorben. M
man sich nicht vielmehr nach aller Analogie die V
sicherung des Lucas K. 1, 2. so vorstellen? „
Lucas Gehülfe der Apostel wurde, und sich nun
so mehr um die Ausbreitung der Lehre Jesu interessi
so wurde ihm die Lebensgeschichte Jesu äusserst wicht

*) Muenter fragmenta Patr. g acc. Fascic I. p. 127.

l er ja bei der Predigt des Evangeliums darüber
ner darüber Rede und Antwort geben mußte. Selbst
er nicht gegenwärtig; er forschte also überall sorg-
ig nach, bei denen, wo er glaubte, die beste und
erste Nachricht erhalten zu können, bei den Aposteln
ohl, als bei andern Verehrern Jesu, die ihn per-
lich gekannt hatten. Natürlich stellte er dabei kein
isches Zeugenverhör an; sondern er war zufrieden,
nn er etwas nur von ehrlichen und rechtschaffenen
innern hörte, die es wissen konnten. Seine Quellen
ren also freilich nicht alle von gleichem Werthe; aber
h immer die besten, die man damals haben konnte*).
e also, wenn er nun auch diese Engelserscheinung
cht von denen Aposteln, die dabei waren, sondern
r andern Aposteln, die nicht dabei waren, oder gar
n einem andern ehrlichen Christen, der Jesum kannte,
n mit den Aposteln Umgang hatte, gehört hat?
s Jude hatte er ja gar keinen Zweifel an Engelser-
einungen, noch weniger bei Jesu, dessen ganzes Le-
damals so wunderbar war. Damals, als er diese
chrichten sammelte, dachte er wohl auch gar nicht
t daran, eine Lebensgeschichte Jesu aus den gesam-
lten Nachrichten zu schreiben." — Es ist also schlech-
dings nicht zu erweisen, daß Lucas diese Nachricht
n einem der drei Apostel Petrus, Johannes und Ja-
mus, die dabei gegenwärtig gewesen waren, und die
n deswegen für eigentliche Augenzeugen halten könnte,
habt habe. —

Aber wie? wenn diese drei nicht einmal eigentliche

---

*) Ueber die ganz natürliche Veranlassung und Entstehung der Evangelien verdient vorzüglich Herder gelesen zu werden: Vom Erlöser der Menschen (1796) bes. S. 114. ff.

Augenzeugen gewesen sind, nicht seyn konnten
Und dieß ist wirklich mehr, als wahrscheinlich. -
Einige Ausleger wollen zwar schon aus dem ὤφ
αὐτῷ beweisen, daß der Engel nur Jesu erschien
sey, und daß also die anwesenden Schüler Jesu g
keine Zeugen der Begebenheit hätten seyn können. A
lein das möchte wohl zuviel aus dem αὐτῷ geschloss
seyn: es heißt weiter nichts, als: Ihm, zu seine
Hülfe, erschien ein Engel vom Himmel. Damit wi
aber nicht gesagt, daß andere ihn gar nicht hätten seh
können; sondern nur: Ihnen wurde der Engel nic
zugesendet, sondern nur Jesu. Es müßte denn da
ὀπτεσθαι von einer Vision zu verstehen seyn; die
schränkt sich natürlich nur auf den ein, der sie ha
Davon unten! — Andere Gründe hingegen sprech
stärker gegen die drei Schüler Jesu, daß sie nicht A
genzeugen seyn konnten. Alle drei Evangelisten stimm
darin miteinander überein, daß Jesus seine drei Ve
trauten, die er mitgenommen hatte, nach seinem ang
stellten Gebete schlafend gefunden habe: und Ma
thäus und Markus berichten, daß dieß dreimal gesch
hen sey, und setzen hinzu: ἦσαν γὰρ οἱ ὀφθαλμ
αὐτῶν βεβαρημένοι, καὶ οὐκ ᾔδεισαν, τί αὐτῷ ἀποκ
θῶσι. Wie konnten sie in einem solchen Zustande A
genzeugen seyn, da sie ihrer Sinne vor Schlaf g
nicht mächtig wären? Dieß setzte schon Julian d
Erzählung entgegen *). — Ja, wenn sie auch wirkli
etwas gesehen zu haben glaubten, und dieß den übrig
Freunden Jesu erzählten, so kann hier ihr Zeugniß b
aller Rechtschaffenheit nicht gültig seyn. Wie leic
schweben einem schlaftrunkenen Gestalten vor, besonde
wenn er so eben einschlafen will, oder schnell aus de

---

*) Muenter Fragm. Patr. graec. fasc. I. p. 124.

lafe erwacht? Und dieß war hier um so mehr
lich, da sie sich in einem Garten bei mondheller
ht befanden. Sieht doch selbst der Wachende und
r Sinne vollkommen Mächtige, besonders wenn er
ns beklommen oder furchtsam ist, so mancherlei, oft
sonderbare, Gestalten, wenn er bei mondheller
ht in einem Walde, oder in einem Garten wan-
, die als ein leeres Gebilde des täuschenden Mon-
ichts und der eigenen Phantasie bei näherer Unter-
ung sogleich wieder verschwinden! — Wenn also
diese Vertrauten Jesu wirklich einen Engel bei
gesehen zu haben fest geglaubt, und dieß andern
er erzählt hätten: so könnte doch dieß Zeugniß un-
den von allen drei Evangelisten erzählten Umständen,
aller ihrer übrigen hohen Glaubwürdigkeit, für uns
e Gültigkeit haben. Sie konnten nicht zeu-
; denn ihre Augen waren voll Schlafs. —

Man könnte zwar noch mit Theodor von Mo-
estia *) sagen: „daß doch nicht alle drey Jünger
su zugleich und nicht sogleich von dem Anfange sei-
s Gebets an eingeschlafen waren, folglich einer
h wenigstens die Engelsgestalt hätte bemerken kön-
n, entweder sogleich vom Anfang, ehe sie noch
geschlafen waren, — denn sie hörten doch auch den
ifang seines Gebets, und bemerkten seine große
elenangst — oder am Ende, als Jesus zum drit-
nmal zu ihnen kam, und sie nun völlig aufweckte,
il seine Feinde, die ihn gefangen nehmen wollten,
on ganz nahe waren." Das erste, daß nicht
e drei Jünger Jesu eingeschlafen wären, könnte
r einigen Schein aus Marc. XIV, 37. erhalten,
Jesus nur zum Petrus sagt: „Σίμων, καθεύδεις;

*) Münter l. c. p. 127.

οὐκ ἴσχυσας μίαν ὥραν γρηγορῆσαι;“ Allein selbst n
dem Markus haben alle geschlafen — denn zu Anfa
desselben V. 37. heißt es: „Καὶ ἔρχεται, καὶ εὑρίς
αὐτοὺς καθεύδοντας.“ Und V. 38. ist auch seine A
rede allgemein: γρηγορεῖτε, καὶ προσεύχεσθε. Bei d
beiden übrigen Evangelisten (Matth. XXVI, 40. 4
und Luc. XXII, 45. 46.) ist ohnehin die Nachricht u
die Anrede ganz allgemein gefaßt. Matthäus l
zwar auch Jesum den Petrus anreden, aber in
mehrern Zahl. Daraus läßt sich leicht erklären, 
Markus ihn in der einfachen Zahl anreden lassen konn
Offenbar haben nach dem einstimmigen Berichte al
drei Evangelisten auch alle drei Schüler Jesu geschlaf
Aber den Petrus redete Jesus besonders an zu sei
Beschämung, weil er vorher so feyerlich versichert hat
alle Leiden mit Jesu zu theilen, und mit ihm bis
den Tod zu gehen. — Das andere hat zwar nach d
Berichte der Evangelisten seine Richtigkeit, daß sie ni
sogleich von Anfang eingeschlafen waren; denn sie h
ten Jesum beten, und bemerkten seinen harten Kam
darüber aber schliefen sie ein. Lukas sagt von J
V. 45. εὗρεν αὐτοὺς κοιμωμένους ἀπὸ τῆς λύπ
Aber sogleich von Anfang könnte der Engel nicht
schienen seyn; sondern wohl erst, als seine Angst
einen hohen Grad gestiegen war; denn seine Absi
sollte doch — nach Lukas — seyn, ihn zu stärken 
zu beruhigen. — Hätte nun demungeachtet die An
Jesu in so hohem Grade fortgedauert, so wäre ja
Absicht der Sendung des Engels ganz verfehlt word
und hätte sich Jesus nicht durch den Engel beruhig
lassen, wäre alle Mühe des Engels an Jesu vergebl
gewesen, so würfe dieß selbst auf Jesum einen 
nachtheiligen Schatten. Also selbst zur Ehre J
müßte man annehmen, daß der Engel nicht gleich 
Anfang erschienen sey; sondern nachdem erst Je

ge mit den schwarzen Bildern seiner quaalvollen Lei=
n und seines schimpflichen Todes gekämpft hatte.
chdem aber Jesus wieder sich etwas beruhigt fühlte,
rte er zu seinen Schülern zurück, und weckte sie auf.
i dem Lukas folgt zwar erst nach der Engelserschei=
ng (V. 43.) die Schilderung der großen Angst Jesu
. 44.). Allein theils ist bekanntlich die Stellung
cher Begebenheiten in den Evangelien nicht immer
genaueste; theils kann auch: καὶ γενόμενος ἐν ἀγω-
ι (V. 44.) heissen: denn er war in grosser Angst;
daß in diesem Verse der Grund der Engelserschei=
ng, und die Absicht seiner Stärkung angegeben wird.
d diese Erklärung verdient gewiß den Vorzug; damit
rschwindet aber sogleich der ganze Einwurf *). — Es

*) Damit fällt auch zugleich ein Hauptgrund für die spätere Interpolation des V. 43., den man aus dem leichtern Zusammenhang des V 42. mit V. 44. hernimmt, da hingegen V 43 mit V. 44 gar nicht zusammenhänge, hinweg. Dazu kommt, daß nicht blos V. 43., sondern auch V 44. kritischen Verdacht gegen sich hat; und wenn V. 43. ausgestrichen werden sollte, so müßte nach kritischen Gründen V. 44 zugleich wegfallen. Der leichtere Zusammenhang des V. 42 mit V. 44. kann hier also nicht gegen V. 43 weder exegetisch noch kritisch entscheiden. Derselbe leichte Zusammenhang bleibt zwar, wenn man beide Verse (V. 43. und 44.) wegläßt, und V. 42. unmittelbar mit V. 45 verbindet; und auch dieß könnte für eine Spur der Interpolation der beiden Verse angesehen werden. Allein, wenn nicht andere wichtige kritische Gründe hinzu kommen, so kann ein solcher leichter Zusammenhang durch Auslassen einiger Verse nie für dieß Auslassen allein entscheiden: sonst könnte man mit gleichem Rechte beinahe die Hälfte des N. T. wegschneiden. Nur in Verbindung mit äussern kritischen Gründen kann dieses Argument etwas beweisen; für sich giebt es nur eine

Offenbarung gehabt hat, so mußte diese weit wichtigere Gegenstände für Religion und Menschenwohl haben, als eine Engelserscheinung ist, die nach der Erzählung nur eine ganz individuelle und temporelle Absicht hatte. —

Nach historischer Kritik ist also die Wahrheit dieser Engelserscheinung schlechterdings unerweislich, und die Erzählung des Lucas sehr unsicher.

Dadurch verliert aber Lukas seine Glaubwürdigkeit, als Geschichtschreiber, durchaus nicht, wie vielleicht mancher aus dem bisher gesagten besorgen könnte. — Nach einem vernünftigen Begriff von Glaubwürdigkeit muß man diese ohnehin nur auf die Hauptsache einschränken. Welcher Vernünftige hat je einem Thucydides und Polybius, einem Livius und Tacitus die Glaubwürdigkeit deswegen abgesprochen, weil nicht jeder kleine Nebenumstand, den sie erzählen, die Probe der historischen Kritik aushält? Und dann käme es noch darauf an, ob nicht Lukas seine Erzählung in einem solchen Sinne genommen habe, gegen welchen weder die historische noch die philosophische Kritik etwas Bedeutendes einzuwenden haben möchte, wenn gleich der gewöhnliche Wortsinn der Erzählung mit einem Heere von Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Engel war ja doch im A. T. weiter nichts als Symbol und Personification der göttlichen Macht, Regierung und Fürsorge. Wie also, wenn Lucas seine Worte: „Es erschien ihm ein Engel vom Himmel, der ihn stärkte,“ nicht von einer wirklichen Engelserscheinung, sondern nur so verstanden haben wollte: „Jesus fühlte sich, als sein Kummer und seine Angst auf das höchste gestiegen waren, auf einmal wie vom Himmel gestärkt, erleichtert, beruhigt. Seine Angst verließ ihn auf einmal, und seine muthige Entschlossenheit kehrte

müßten sie doch erst entweder von Jesu *gehört* haben, oder selbst aus den Umständen *schließen*. Also auf alle Fälle konnten diese Schüler Jesu, die im Garten um ihn waren, nicht als eigentliche *Augenzeugen* der Engelserscheinung gelten. Wenn also auch die Nachricht des Lucas von ihnen hergekommen wäre, so bewiese doch ihre Aussage aus den angeführten Gründen schlechterdings nichts. Aber die Nachricht kann gar nicht, wie wir aus Gründen gesehen haben, von ihnen herrühren. Und es wäre ganz unbegreiflich, wie wenigstens Matthäus von einer so merkwürdigen Begebenheit in der Leidensgeschichte Jesu gar nichts erwähnt haben sollte; wenn sich auch das Stillschweigen Johannis noch so ziemlich aus der *spätern* Abfassung seines Evangeliums, und aus seiner Bekanntschaft mit dem Evangelium des Lucas erklären ließe. —

Sollte also diese Nachricht von einer Engelserscheinung Glauben verdienen, so müßte es *Jesus selbst* erzählt haben, entweder schon im Garten seinen Vertrauten (welches bei dem hohen Grade seines Kummers und seiner Niedergeschlagenheit sehr unwahrscheinlich ist), oder während seines öftern Umgangs mit seiner Auferstehung. Dieß ist nicht nur an sich möglich, sondern auch nicht unwahrscheinlich. Nur ist die Frage: *wie*, mit welchen Worten, in welcher Wendung Jesus die Sache erzählt habe? Hat Jesus *dieselben* Worte gebraucht? „*Es erschien mir* ein Engel vom Himmel, der mich stärkte." Und hat er diese in ganz eigentlichem Sinne von einer *wirklichen* Engelserscheinung verstanden? Dieß ist in der That nicht wahrscheinlich. Denn nicht nur dürfen wir ohnehin in den Evangelien nicht immer in den Reden Jesu seine eigenen Worte suchen (wie oft läßt nicht Johannes Jesum ganz in seiner eigenen Manier reden, der in andern Evangelien eine ganz andere Sprache führt?); son=

spruch genommen worden*); derer zu geschweigen, die überhaupt von Inspiration der biblischen Schriftsteller nichts wissen wollen. Lasse man aber dem Lucas die Theopneustie, selbst in dogmatischem Sinne, so kann sie doch unmöglich weiter, als auf den Vortrag wesentlicher Religionslehren ausgedehnt werden, da so mancherlei in den Schriften des Lukas vorkommt, das mit der strengen Theopneustie ganz unver einbar ist **). — Suchen wir also auch nicht der Erzählung des Lukas von der Engelserscheinung einen wahren Sinn unterzulegen, lassen wir vielmehr den Lukas eine wirkliche Engelserscheinung glauben und erzählen: so verliert er dadurch dennoch keineswegs seine historische Glaubwürdigkeit. Denn diese bezieht sich nur auf die Hauptsache in der Erzählung, nicht auf jeden kleinen Nebenumstand. — Und selbst bei diesem Nebenumstand von einer Engelserscheinung liegt doch etwas Wahres zum Grunde. Lukas erzählt also selbst hier im Grunde etwas Wahres, nur jüdisch eingekleidet: er erzählt so, wie auch ein anderer ehrlicher und rechtschaffener Historiker dieser Zeit und dieser Nation den Umstand erzählt haben würde. Die Sache war diese: „Jesus fühlte sich nach einem harten Kampfe, nach ausgestandener großer Seelenangst auf einmal gestärkt und beruhigt; die Schreckbilder seiner Phantasie wichen; die ruhige Vernunft mit ihrem Gefolge kehrte

*) Siehe oben S. 2.

**) Man lese nur unbefangen die beiden ersten Kapitel, vergl. Henkes Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte, B. 5. S. 146. ff. Doch fällt ein grosser Theil solcher auffallender Stellen weg, wenn man sie für spätere Interpolation hält, worüber Herrn Scheids Abhandlung in Henke's Magazin Bd. 4. S. 468. ff. zu vergleichen ist.

unbekannte Nachricht? Von Jesu selbst, oder von Aposteln? oder von noch andern Personen? Wenn von den erstern; haben sie diese auch recht verstanden? Haben sie nicht, ohne es zu wollen, den Worten Jesu, oder der Erzählung der Apostel eine falsche Deutung gegeben? Wie leicht war es, die bildliche Sprache Jesu falsch zu verstehen! Wenn von andern; so war es eine christliche *Sage*. Etwas Wahres muß zwar immer zum Grunde liegen; dafür bürgt uns die Sorgfalt des Lucas für πεπληροφορημένα πράγματα. Aber wie viel? Welches ist die wahre Geschichte? Welches ist jüdische Einkleidung und späterer Zusatz? So bald eine wahre Geschichte Jesu *jüdisch gedacht* und *vorgetragen* wurde; so hörte sie auf, wahre Geschichte zu seyn, und ward eine *christliche Sage* — ein Mythe, wie wir deren so viele in den historischen Büchern des A. T. haben; wobei zwar immer, wenn der Mythe historischer Art ist, eine wahre Geschichte zum Grunde liegt, wo wir aber erst sorgfältig Einkleidung und spätere Erweiterung absondern müssen, um die *reine Thatsache* zu entdecken. *Moschens* Meinung *): „Lucas habe es von Paulus gehört; dieser aber habe es aus unmittelbarer Offenbarung Jesu selbst gehabt, Gal. I, 11. 12." verdient in unsern Tagen kaum noch eine Erwähnung. Denn den jetzt so lebhaften Streit über Offenbarung überhaupt, ihre Möglichkeit und Wirklichkeit ganz bei Seite gesetzt, qualifizirt sich die Geschichte einer solchen Engelserscheinung sicher nicht zu einer besondern Offenbarung. Und wenn Paulus wirklich eine *unmittelbare* göttliche

*) In seiner Erklärung der Leidensgeschichte Jesu Christi. S. 430.

die Einkleidung ist jüdisch, oder orientalisch überhaupt; und so entstand die Sage, die hier Lukas aufbewahrt. Wenn daher eine wirkliche Engelserscheinung nicht angenommen werden könnte: so verlöre doch die Glaubwürdigkeit des Lukas, vernünftig gedacht, nicht im Geringsten. Man hatte sonst nur durch überspannte dogmatische Begriffe von Theopneustie sich einen zu hohen Begriff von Glaubwürdigkeit der biblischen Geschichte gemacht, der allen vernünftigen Glauben übersteigt, und den kein Vernünftiger bei irgend einem alten Geschichtschreiber verlangen kann. Dadurch hat man aber wirklich der biblischen Geschichte mehr geschadet, als genützt. Denker prüften nun nach diesem hohen Begriff die biblischen Geschichten, und fanden das Gegentheil. So entstand Bibelspott, den die strengen Dogmatiker selbst zu verantworten haben, die ihn veranlaßten! Stimmt man aber diese übertriebenen Begriffe wieder herab; so behalten gewiß die biblischen Historiker eben so viel Glaubwürdigkeit, als nur irgend ein alter griechischer und römischer Geschichtschreiber. —

Doch kehren wir jetzt zur Hauptsache wieder zurück! Ohne wahren Nachtheil des Lucas und seiner Glaubwürdigkeit ist also zu Folge der obigen Deduction der buchstäbliche Sinn seiner Erzählung von der Engelserscheinung nach aller historischen Kritik, welche nach den Quellen fragt, die gleichzeitigen Schriftsteller parallelisirt, und den historiographischen Geist des Zeitalters forschend prüft, nicht nur schlechterdings unerweislich, sondern auch höchst unwahrscheinlich. — Die philosophische Kritik vollendet nun das Geschäfte, und entscheidet geradezu gegen die wirkliche Engelserscheinung zur Stärkung Jesu: — 1) Jede Erzählung von einer Engelserscheinung ist schon an sich sehr verdächtig; ebenso verdächtig, als in unsern Tagen Gespenstergeschichten sind. Zur Zeit

Jesu gehörten die Engel zur theologischen Maschinerie der Juden. Gott wirkte nach der Meinung der Juden überall durch Engel; diese waren die Werkzeuge seiner allgemeinen und besondern Providenz. Jedes glückliche Ungefähr, jeder glückliche Gedanke kam von einem Engel; jedes unerwartete Phänomen, jede unbegreifliche Begebenheit, jede unerwartete, plötzliche Hülfe mußte das Werk eines Engels seyn, so wie es bei uns eine Schickung Gottes heißt. Dieß war schon Glaube der ältern Juden, der sich aber in und nach dem Exil weiter ausbildete. Wo wir an mittelbare Vorsehung Gottes denken, da dachte der Jude an Engel. — Es ist hier nicht die Frage: ob es höhere und vollkommenere Geister gebe, als wir Menschen sind? Wer sollte das läugnen? Es ist auch davon nicht die Rede, ob nicht Gott zuweilen sich höherer Geister, so wie unläugbar der Natur, als Mittelursache bedienen könne, um manchen weisen Plan seiner Vorsehung auszuführen? Welcher Sterbliche kann sich's anmassen, darüber zu entscheiden, und die Möglichkeit wegzuläugnen? Wie wenig verstehen wir vom Geisterreiche! Sondern es ist hier blos die Rede von den jüdischen Engeln, die so oft in der Bibel erscheinen. Und hier kann ganz unwidersprechlich dargethan werden, daß oft Engel erscheinen und wirken, theils wo die Natur allein völlig hinreichend war, ohne Dazwischenkunft eines Engels eine Wirkung hervorzubringen; theils wo die Geschichte ganz ausdrücklich eine natürliche Ursache von einer Wirkung angiebt, welche die Bibel einem Engel zuschreibt, z. B. Apostelgesch. XII, 23. vergl. Joseph Ant. XIX, 8, 2; theils wo eine Engelserscheinung blos in einem unpsychologischen Raisonnement ihren Grund hat, und in der That weder Gottes würdig, noch einer höhern geistigen Natur anständig ist, noch endlich durch die übrigen bekannten Umstände begünstigt wird, sondern überall ihren

Offenbarung gehabt hat, so mußte diese weit wichtigere Gegenstände für Religion und Menschenwohl haben, als eine Engelserscheinung ist, die nach der Erzählung nur eine ganz individuelle und temporelle Absicht hatte. —

Nach historischer Kritik ist also die Wahrheit dieser Engelserscheinung schlechterdings unerweislich, und die Erzählung des Lucas sehr unsicher.

Dadurch verliert aber Lukas seine Glaubwürdigkeit, als Geschichtschreiber, durchaus nicht, wie vielleicht mancher aus dem bisher gesagten besorgen könnte. — Nach einem vernünftigen Begriff von Glaubwürdigkeit muß man diese ohnehin nur auf die Hauptsache einschränken. Welcher Vernünftige hat je einem Thucydides und Polybius, einem Livius und Tacitus die Glaubwürdigkeit deswegen abgesprochen, weil nicht jeder kleine Nebenumstand, den sie erzählen, die Probe der historischen Kritik aushält? Und dann käme es noch darauf an, ob nicht Lukas seine Erzählung in einem solchen Sinne genommen habe, gegen welchen weder die historische noch die philosophische Kritik etwas Bedeutendes einzuwenden haben möchte, wenn gleich der gewöhnliche Wortsinn der Erzählung mit einem Heere von Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Engel war ja doch im A. T. weiter nichts als Symbol und Personification der göttlichen Macht, Regierung und Fürsorge. Wie also, wenn Lucas seine Worte: „Es erschien ihm ein Engel vom Himmel, der ihn stärkte,“ nicht von einer wirklichen Engelserscheinung, sondern nur so verstanden haben wollte: „Jesus fühlte sich, als sein Kummer und seine Angst auf das höchste gestiegen waren, auf einmal wie vom Himmel gestärkt, erleichtert, beruhigt. Seine Angst verließ ihn auf einmal, und seine muthige Entschlossenheit kehrte

wieder zurück?" — Möglich ist doch allerdings dieser Sinn, und mit der historischen und philosophischen Kritik völlig vereinbar. Müssen doch auch auf diese Weise so manche andere Engelsgeschichten in der Apostelgeschichte erklärt werden, die nur durch diese Erklärungsart noch gerettet werden können *). Und so wäre die gewöhnliche Erklärung der Erzählung von einer wirklichen Engelserscheinung nur Mißverstand des Lukas, der den Engel nur uneigentlich, in orientalischem Style verstanden wissen wollte. — Allein so gut auch diese Erklärungsart der Stelle sich noch weiter ausschmücken ließe; und so sehr sie sich durch den neuesten exegetischen Geschmack, dem sie völlig gemäß ist, empfehlen möchte: so scheint sie doch mit dem Geiste des Zeitalters, in welchem Lukas schrieb, und der Nation, zu der er gehörte, sowie mit dem Glauben der ersten Christen überhaupt in geradem Widerspruche zu stehen. Man glaubte damals wirklich an Engelserscheinungen, und an Einwirkung guter und böser Geister auf die Menschen **). Dieser chaldäische Glaube war damals unter Juden und Christen allgemein herrschend: warum sollte ihn Lukas nicht auch gehabt haben? Und warum sollten wir Lucas, auch in solchen Nebenpunkten, die gar nicht zum Wesen der bessern Religion gehören, soweit über sein Zeitalter erheben? Doch wohl nicht wegen seiner Theopneustie? Ist doch selbst diese Theopneustie des Lucas von grossen Gottesgelehrten in An-

*) vgl. Eichhorns Bibliothek der bibl. Litteratur, B. 3. S. 381. ff.

**) Davon zeugen alle historische Schriften des N. T. und so manche Aeusserungen der Apostel selbst in ihren Briefen.

sowohl physischen, als intellectuellen und moralischen Ursachen erklären. — Eine so große Spannung der Seele und des Körpers, als hier Jesus erfuhr, kann unmöglich lange dauern. Müssen nicht allmählig die Nerven wieder abgespannt, die übermäßig angestrengten Kräfte endlich erschöpft werden? und muß nicht schon dadurch die Ruhe wieder zurückkehren? Doch war die Beruhigung Jesu nach einem so harten Kampfe gewiß kein bloßes Werk mechanischer Ursachen, so wenig, als seine feste Entschlossenheit, selbst dem quaalvollsten Tode muthig entgegenzugehen. Jesus bewies sich zu sehr, in seinem ganzen Leben, und auch selbst nach seiner Gefangennehmung in den gerichtlichen Verhören und am Kreuze, als einen Weisen, bei dem unmöglich die Sinnlichkeit, bange Furcht vor dem nahe bevorstehenden Leiden, die Oberhand behalten konnte: die Vernunft mußte bald wieder bei einem Manne von einer solchen hohen Weisheit und Seelengröße ihre Rechte behaupten, und die Macht sinnlicher Wünsche und Besorgnisse, und die daraus entspringende große Angst völlig besiegen *).

*) Hier wird freilich ein Gesichtspunkt der Seelenleiden Jesu angenommen, der nicht der herkömmliche ist. Gewöhnlich betrachtete man sie als einen Theil der von Jesu geleisteten Genugthuung, wodurch er die, von den Menschen verschuldeten, extensiv und protensiv unendlichen Strafen der Sünden intensiv gebüßt habe: und daraus erklärte man sich auch die Größe dieser Leiden, und warum Jesus unter ihnen zu erliegen schien. So urtheilten noch über diese Seelenleiden Zachariä in s. bibl. Theologie, Th III. Rosche in der Leidensgeschichte Jesu; Leß in s. Dogmatik, und in s. Erklärung der Sonntagsevangelien; Seiler über den Versöhnungstod Jesu; besonders Breitenstein in s. Erklärung dunkler Schriftwahrheiten. B. I 1789 u. a m. Gewöhnlich ließ man diese Leiden unmittelbar von

Sobald bei Jesu das lebhafte Bewußtseyn der göttlichen Liebe, seiner eigenen hohen Bestimmung, und der grossen und wichtigen Folgen seiner Leiden für die Welt, und damit die Ueberzeugung von Pflicht und moralischer Würde zu ihrer vorigen Stärke wieder zurückkehrte: so mußte dieß auch alle bange Furcht vor diesen Leiden in Jesu unterdrücken. Eine solche Rückkehr der Vernunftherrschaft und der damit verbundenen unerschütterlichen moralischen Festigkeit war also von einem Weisen, wie Jesus war, ohnehin zu erwarten; und sie wurde noch überdieß durch die schon oben erwähnte natürliche, aus mechanischen Ursachen nothwendige Abnahme des Schmerzes ungemein erleichtert. Die Vernunft, die schon vorher mit solcher Anstrengung kämpfte, mußte nun nothwendig siegen. — Dieß alles erfolgte demnach ganz natürlich in der Seele Jesu; und es bedurfte keines Engels zu seiner Stärkung: eine Engelserscheinung wäre zu dieser Absicht höchst überflüssig gewesen. Wenn also Gott nichts übernatürlich thut, was durch ganz natür-

---

Gott gewirkt werden; Leß hingegen findet darin (nach Lightfoots Vorgang) eine Wirkung des Teufels auf göttliche Zulassung. Beides ἄτερ γραφῆς. — Aber schon hat man das Unhaltbare der gewöhnlichen Vorstellungsart eingesehen, und mit größerem Rechte diese Leiden für dunkle, aber desto schwerer drückende Vorgefühle der quaalvollen Leiden Jesu gehalten, woraus ein harter Kampf zwischen der Sinnlichkeit und der Vernunft bei Jesu entstanden sey. Ich darf nur verweisen auf Heß Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu, auf Harwood's kleine theologische Abhandlungen, auf Bahrdt's Apologie der gesunden Vernunft, und auf Koppe's Predigten, 2te Sammlung, XII. — Unmöglich kann ich mich hier über diesen Gegenstand weiter erklären, und den gewählten Gesichtspunkt der Seelenleiden Jesu ausführlich vertheidigen. —

len? Eine Engelserscheinung bleibt also, unter solchen Umständen Gottes und Jesu gänzlich unwürdig. — So erklärt die philosophische Kritik diese Engelserscheinung für völlig unzulässig, die schon durch die historische Kritik sehr verdächtig ist. Doch schränken sich beide nur auf die Verwerfung der wirklichen Engelserscheinung ein; etwas Wahres kann noch immer bei dieser Erzählung zum Grunde liegen, wie bei so vielen andern alten Sagen.

Es fragt sich also noch: Wie ist diese Sage bei Lukas von einer Engelserscheinung entstanden? Was ist Wahres an dieser Sage? oder vielmehr: Welche wahre Thatsache liegt bei dieser Sage zu Grunde? Unmöglich kann dieß bei dem gänzlichen Mangel sicherer historischer Quellen mit Gewißheit entschieden werden; und man muß zufrieden seyn, wenn man nur bis zu einer hohen Wahrscheinlichkeit gelangen kann. — Ich will daher noch kurz einige wahrscheinliche Arten angeben, wie man sich nach dem Genius des damaligen Zeitalters und nach der Analogie ähnlicher historischer Mythen des A. T. den Ursprung dieser alten christlichen Sage erklären kann. — Die erste Erklärungsart wäre diese: „Lukas glaubte selbst nicht, daß ein wirklicher Engel erschienen sey und Jesum gestärkt habe; er bediente sich aber dieser jüdischen Einkleidung, um den Gedanken auszudrüken: Nach einem harten Kampfe fühlte sich Jesus auf einmal mächtig gestärkt, und nach bangen Sorgen vollkommen wieder beruhigt.“ — Dieser Gedanke liegt allerdings in dieser Stelle zum Grunde: nur ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß Lukas sich des Bildes einer Engelserscheinung bloß als einer jüdischen Einkleidung bedient habe, da wohl allerdings Lukas selbst an Engelserscheinungen, als Werkzeuge der göttlichen Vorsehung, mit seinem Zeitalter geglaubt hat,

wie schon oben (S. 37.) bemerkt worden ist. — Eine andere Erklärungsart wäre diese: „Die Engelserscheinung bestand nur in einer Vision Jesu selbst, oder wenigstens eines der drei Schüler, die bei ihm waren." — Man könnte sich hier auf das ὤφθη αὐτῷ beziehen, das allerdings eine Vision anzeigen kann. Allein an sich heißt es doch weiter nichts, als: Er erblickte einen Engel. Damit ist aber nicht entschieden, ob wirklich, oder nur in einer Vision. Aus dem Worte allein kann also nichts gefolgert werden (vergl. Schleusneri Lexic. N. T. sub voc. ὄπτομαι.). Diese Vision konnte nun entweder übernatürlich, oder natürlich seyn. Das erstere glaubten mehrere Ausleger, z. B. Zachariä in s. bibl. Theologie, Th. III, S. 184. Dieser meinte: Jesus habe, wie Stephanus, Apost. Gesch. VII, 55. 56. die ihn nach überstandenen Leiden erwartende himmlische Herrlichkeit Gottes (welche auch im A. T. Engel, als Symbol der Gottheit, heiße) in einem Gesichte durch göttliche Veranstaltung erblickt, und sich dadurch sehr erleichtert und gestärkt gefühlt. Allein die oben angeführten Gründe, die der Annahme einer wirklichen Engelserscheinung entgegen stehen, treffen auch eine übernatürliche Vision, die eben so gut eine unmittelbare göttliche Veranstaltung wäre, als jene, und sich also eben so wenig mit der Weisheit Gottes und mit der Würde Jesu vereinigen ließe. — Eher ließe sich eine natürliche Vision denken, dergleichen Jesus auch bei dem Anfange seines Lehramtes in der Wüste gehabt zu haben scheint, wo er sich, nach der Meinung einiger berühmter Ausleger, den Teufel eben so gegenwärtig glaubte, wie hier einen Engel. Erhöheter Kummer, Angst und bange Furcht vor der Zukunft entsprangen aus Schreckbildern einer exaltirten Phantasie, und trugen selbst wieder zu dieser Exaltation bei. Wie leicht konnte es also in einem

solchen Zustande kommen, daß Jesus etwas zu sehen, oder zu empfinden glaubte, das seine Angst wieder verminderte und seine Seelenruhe wieder herstellte! Ebenso gut könnte es auch ein Phantasma der schlaftrunkenen drei Schüler Jesu seyn, die in dem halbwachenden Zustande bei dem Mondscheine, dessen dämmerndes Licht in einem Garten ohnehin mancherlei Gestalten der Phantasie vorgaukelt, und bei dem Kummer, den sie über den traurigen Zustand Jesu hatten, eine Engelsgestalt in der Nähe Jesu zu erblicken glaubten. Wenn es gleich wahrscheinlich ist, daß alle drei zugleich ein solches Phantasiespiel hätten erfahren sollen: so konnte doch Einer unter ihnen so etwas zu sehen glauben, und dieses Gesicht hernach den andern mittheilen. Und so konnte sich die Sage von Erscheinung eines stärkenden Engels unter den Aposteln und ersten Verehrern Jesu leicht ausbreiten; es mochten nun die Apostel, oder gar Jesus selbst eine solche natürliche Vision gehabt haben. Und im letztern Falle hätte die Vision um so mehr für eine wirkliche Begebenheit gehalten werden können, wenn Jesus selbst sie als eine wirkliche Thatsache gerade so, wie jene Versuchung in der Wüste, seinen Freunden und Schülern erzählt hätte. Dieß ist allerdings sehr wohl denkbar; nur ist nicht eben so begreiflich, wie alsdann Matthäus und Johannes ganz davon schweigen konnten, und wie Lukas eine so merkwürdige Vision, die man doch damals für eine wahre Begebenheit hielt, allein erzählen sollte. — Diese zweite Vorstellungsart hat also auch keine große Wahrscheinlichkeit für sich. — Mehr Gewicht haben wohl zwei andere Vorstellungsarten. — Man kann sich nemlich drittens die Entstehung der Sage auch so vorstellen: „Auf jüdische Art, nach welcher jedes, wenn gleich noch so natürliches und nicht selten aus dem dem Menschen selbst hervorgehendes Mittel und Werk-

zeug der Providenz Engel heißt, besonders wenn die Wirkung schnell und unversehens erfolgt, drückte Jesus die, auf sein eifriges und anhaltendes Gebet zu Gott, nach einem langen Kampfe mit dem traurigsten drückenden Vorgefühle seiner bevorstehenden Leiden, wiederkehrende Ruhe und Entschlossenheit so aus: Gott schickte mir einen Engel zu, der mich stärkte. Dieses konnte Jesus ganz natürlich verstehen: er fühlte sich durch sein Gebet zu Gott gestärkt. Wie mächtig ist nicht die Kraft des herzlichen Gebets, wodurch alle Beweggründe zur Ruhe und Zufriedenheit des Geistes, zur standhaften Ergebung in den Willen Gottes, und zur entschlossenen Ausführung unserer Bestimmung mit voller Macht auf unsere Seele wirken! Und wie viel kräftiger mußte das Gebet Jesu seyn, der sich der Liebe seines himmlischen Vaters und seines mächtigen Beistandes bewußt war! Nur auf kurze Zeit konnte das traurige Vorgefühl seiner Leiden dieses Bewußtseyn der Liebe seines himmlischen Vaters in ihm schwächen; nur auf kurze Zeit konnten Schreckbilder seiner durch dieses Vorgefühl erhöheten Phantasie ihm Muth und Entschlossenheit rauben. Eigene Geistesgröße, gestärkt durch das eifrige Gebet zu Gott, mußte die Ruhe seiner Seele bald wieder herstellen; plötzlich mußte ein erquickender Strahl der Liebe seines himmlischen Vaters sein beklommenes Herz wieder erweitern, frohe Aussicht in die Zukunft öffnen, und dadurch entschlossene Ergebung in den Willen Gottes, und festes Vertrauen auf seine weise Führung stärker, als jemals, in ihm begründen. — Diese plötzliche, wenn gleich sehr natürliche, doch durch Gottes gütige Fürsorge gewirkte große Erleichterung seines vorher so schweren und beklommenen Herzens konnte Jesus sehr passend in der jüdischen Religionssprache ausdrücken: Gottes Engel stärkte

mich *). Den wahren Sinn dieser bildlichen Sprache konnten nur einige von seinen Schülern gefaßt haben, und daher könnte man sich das Stillschweigen des Matthäus und Johannes von dieser Engelserscheinung erklären. Andere hingegen hingen an den Worten Jesu; und so entstand aus Mißverstand der Worte Jesu die Sage, welche Lukas hier aufgenommen hat. — Man könnte sich aber auch die Sache noch so denken, daß Jesus nur gesagt habe: „Es war mir auf einmal so leicht ums Herz, als wenn mich ein Engel gestärkt hätte.“ Wer diese Worte recht verstand, konnte an keine wirkliche Engelserscheinung denken. Aber Mißverstand war dabei leicht möglich, als wenn Jesus wirklich seine Stärkung einem Engel zugeschrieben hätte. Und so konnte wieder diese alte Sage, selbst unter den Schülern Jesu, entstehen, welche hier Lukas aufbewahrt hat. — Nur das scheint dieser dritten Erklärungsart nach allen ihren verschiedenen Formen entgegen zu stehen, daß Jesus nach seiner Auferstehung sich wohl mehr über die Zukunft als über die Vergangenheit mit seinen Schülern unterhalten haben mag, und über die Vergangenheit nur in so weit, als sie mit ihrer künftigen Bestimmung in nothwendigem Zusammenhange stand. — Aber von dieser Art war die Geschichte seiner Seelenleiden gerade nicht. Jesus wurde also auch

---

*) Und wer weniger erhaben von der Person Jesu denkt, und nichts Uebermenschliches nach dem kirchlichen Lehrbegriff in der persönlichen Beschaffenheit Jesu anerkennt, könnte noch einen Schritt weiter gehen und annehmen: Jesus habe selbst in allem Ernste nach unschuldigen jüdischen Ideen diese große und plötzliche Veränderung, die er an sich verspürte, der Wirkung eines Engels zugeschrieben, und als solche seinen Schülern erzählet. —

nicht leicht veranlaßt, von seiner plötzlich erfolgten Beruhigung und den Ursachen derselben, mit ihnen zu reden, folglich auch nicht, so bildlich davon zu sprechen, daß durch eine solche Unterredung der Glaube an eine Engelserscheinung zur Stärkung Jesu in seinen Seelenleiden unter seinen Schülern entstehen konnte. Doch kommt man ja in Gesprächen auf mancherley Gegenstände, die nicht mit der Hauptabsicht der Unterredung in nothwendiger Verbindung stehen. Ueberdieß konnte auch nur eine Antwort Jesu auf eine an ihn geschehene Frage den Grund zu diesem Glauben legen. So wenig also die angeführte Bedenklichkeit ganz zu übersehen ist: so wenig kann sie doch gegen diese dritte Erklärungsart entscheiden. Diese bleibt noch immer möglich, wenn gleich zweifelhaft: nur muß sie einer weniger zweifelhaften und wahrscheinlichern den Vorrang lassen. — Man kann nemlich auch viertens die Entstehung dieser von Lukas aufbewahrrten Sage aus einem Philosophem der ersten Christen über die plötzliche Veränderrung des Seelenzustandes Jesu erklären. Man bemerkte hier die Ergebung Jesu in den Willen Gottes, und doch eine so große Angst, die Jesum so schrecklich folterte; sollee wohl Gott, dachte man, seinen Liebling in einer solchen Angst sich allein überlassen? Nein! Gewiß sandte Gott seinen Engel, der ihn stärkte! — Vorher zitterte und zagte Jesus; und nachher bewies er doch in seinen Leiden selbst so viel Muth und Entschlossenheit. Woher diese schnelle Veränderung? Natürlich ging das gewiß nicht zu. Gott sandte einen Engel, dieser stärkte ihn! — Die alte christliche Welt hatte ja noch so gern mit Engelserscheinungen und Wundern zu thun; sie kannte auch so wenig die Natur in ihren geheimen Wirkungen, daß uns ein solches Philosophem gewiß nicht befremden

kann. Philosopheme gingen aber in Geschichte über, wurden in der christlichen Welt eben so gut, wie in der jüdischen, in eine wirkliche Thatsache verwandelt, und als solche erzählt *). — Die Sage wurde nun fester Glaube, und so kam sie in Lukas Evangelium. Es ist ja ein bloser Nebenumstand, der in der Hauptsache nichts verändert. —

Hier sind nun mehrere Vorstellungsarten, wie die Sage von einem Engel, der Jesum gestärkt habe, entstanden seyn kann, ohne eine wirkliche Engelserscheinung annehmen zu dürfen, und ohne Nachtheil der übrigen Glaubwürdigkeit des Lukas. — Welche Entstehungsart dieser Sage die wahre sey, kann schlechterdings nicht entschieden werden. Nur vermuthen können wir. Und hier möchte ich die letzte Erklärungsart, die mir ganz dem Geiste des ersten Christenthums und der Analogie der jüdischen Sagen zu entsprechen scheint, vorziehen, ohne jedoch die dritte Vorstellungsart, die allerdings auch möglich ist, und ausser der schon oben bemerkten Bedenklichkeit nichts Bedeutendes gegen sich hat, ganz zu verwerfen. Nur die beiden ersten Erklärungsarten sind mir aus den schon oben angeführten Gründen unwahrscheinlich. — Und so schließe ich diesen Versuch mit einem doppelten Wunsche: erstlich, daß er andere ähnliche Versuche über ähnliche biblische Geschichten zur Erweiterung des exegetischen Gebiets veranlassen möge; und zweitens, daß kein Mißbrauch

*) Auf ähnliche Art sind mehrere Mythen in der christlichen Kirchengeschichte entstanden, die man sonst für wahre Geschichte hielt. Herr Abt Henke hat dieß an einigen Beispielen trefflich gezeigt, in s. Programm: De figurato dicendi genere, fonte multarum in historia Christiana fabularum, Helmst. 1788.

davon in dem Volksunterrichte gemacht werde. Man lasse hier diese Engelserscheinungen unbestritten, weil das Volk nicht gehörig unterscheiden kann; man hebe den Hauptgedanken aus: daß Jesus sich auf sein Gebet mächtig gestärkt fühlte, und suche diesen nur recht praktisch zu machen! Unsere bessere Einsicht darf nie andern schädlich werden! —

---

## II.

## Ueber die Verklärungsgeschichte Jesu. Matth. XVII, 1. ff. Marc. IX, 2. ff. Luc. IX, 28 ff.

Es ist nicht genug, daß bei dieser Erzählung nur die Möglichkeit einer andern, als der buchstäblichen, Deutung bewiesen werde. Es muß vielmehr deutlich gezeigt werden: 1. Was uns nöthige, die Erzählung für keine wahre Geschichte zu halten; 2. Wie nun diese Begebenheit ganz natürlich, d. h. nicht bloß aus natürlichen Ursachen, sondern zugleich auch auf eine natürliche, wahrscheinliche Art, erklärt werden könne; und zwar 3. so, daß damit die entschiedene Aufrichtigkeit und Rechtschaffenheit Jesu; der Apostel und der Evangelisten bestehen könne? Daß diese drei Grundsätze nothwendig befolgt werden müssen, wenn die Auslegung nicht willkührlich

und anstößig seyn soll, leuchtet wohl von selbst e :. — Die Nothwendigkeit des ersten Punkts beruhet nicht nur darauf, daß es schon an sich unvernünftig seyn würde, an einer Erzählung, die von glaubwürdigen Personen herrührt, ohne Noth zu künsteln, und sie anders zu deuten, als der natürliche Sinn der Worte giebt; sondern diese Nothwendigkeit wird auch noch durch den Umstand dringender, daß sowohl alle ältere Theologen, als auch selbst viele neuere die historische Wahrheit dieser Erzählung in Schutz nehmen, deren entschiedenen Verdiensten man es doch schuldig ist, ihren Meinungen Gründe und nicht Spott entgegen zu setzen *). — Der zweite Punkt bedarf auch keines

---

*) Ich will hier nur die vorzüglichsten anführen, die ich selbst verglichen habe, auch aus dem Grunde, damit man sich in Zukunft, wenn der buchstäbliche Sinn bestehen soll, nach andern Beweisen umsehe, als in diesen Büchern enthalten sind, und andere Auflösungen der entgegenstehenden Zweifel aufsuche, als in diesen Schriften geliefert werden Ich führe daher auch nur solche Schriften an, worin wirklich auf die Einwendungen der Gegner und auf die Sachschwierigkeiten Rücksicht genommen ist, und übergehe solche, wo der Abschnitt nur exegetisch behandelt ist, z. B. bei Rus, Blasche u a — Hauptsächlich gehören nun zu den ältern Vertheidigern: Gottfr. Olearius in Obss. sacr. in Ev. Matth. obs LVII. p. 469 sqq. Herm. Witsius in Meletem. Leidens. p. 297. sqq. Heumann in Syllog. dissertatt. T. I. P. I. p. 16. sqq. und Erklärung des N. T Th. I. zu Matth. XVII. Stackhouse in s Vertheidigung der biblischen Geschichte (übers von Rambach, Th VI. S. 1062 ff.) vorzüglich aber in seiner Vertheidigung der christlichen Religion (übers von Lemker.) Th. I. S 369. ff. Am besten hat Lilienthal alles zusammengestellt, was sich für die Wahrheit der Geschichte sagen ließ, in s. guten Sache der Offenbarung, Th. X. S. 945. ff.; und

Beweises. — Sobald man etwas natürlich zu erklären sucht, so müssen auch die Unwahrscheinlichkeiten vermieden werden. Denn man erklärt ja eben deßwegen eine Begebenheit aus natürlichen Ursachen, um das Unwahrscheinliche des Uebernatürlichen zu vermeiden. Da darf also das Natürliche nicht wieder selbst unwahrscheinlich seyn, oder gar noch unwahrscheinlicher, als das Uebernatürliche. Es ist nicht genug, daß eine Begebenheit nur aus natürlichen Ursachen erklärt wird: sie muß auch auf eine natürliche, wahrscheinliche Art daraus hergeleitet werden. Alsdann verdient erst ein solcher Versuch den Namen einer natürlichen Erklärung. Darin hat man es in neueren Zeiten sehr oft versehen, und eine Erklärung für natürlich ausgegeben, weil sie gewisse natürliche Ursachen angegeben hatte, ob sie gleich höchst unnatürlich war. Und dann darf man es nie vergessen, daß solche natürliche Erklärungsversuche doch immer nur Versuche sind, wie wohl die Sache vorgefallen seyn könnte oder möchte. Denn daß die Sache wirklich so vorgefallen sey, kann ja bei dem gänzlichen

---

am kürzesten und bündigsten Baumgarten, in s. Auszug der Kirchengeschichte Th I. S. 159. ff. Sogar im Tellerischen Magazin für Prediger Bd. IV. St. 1. S. 60. ff hat ein (nach der Unterschrift R. zu urtheilen) sehr berühmter Gottesgelehrter unsrer Tage das Glaubwürdige und Absichtsvolle der Verklärung Jesu mit überwiegenden Gründen zu erweisen gesucht. Und der sel. Morus fand in s. Praelect in Lucam so wenig Bedenkliches in dieser Erzählung, daß er auf andere Vorstellungsarten gar keine Rücksicht nahm. Daß Leß und Mosche in der Erklärung der Sonntags-Evangelien auch für die Wahrheit der Geschichte stimmen, ist bekannt. Letzterer läßt sogar den Leichnam Mosis damals erst auferstehen.

Mangel an historischen Daten durchaus nicht entschieden werden. Hier findet nur Vermuthung statt. Dieß bitte ich auch wegen meines eigenen nachfolgenden Versuchs zu bemerken, den ich für weiter nichts, als einen Versuch einer natürlichen Erklärung gehalten wissen will. Je angemessener aber eine solche natürliche Erklärung der damaligen Denkart und den in der Erzählung selbst liegenden Spuren ist, für desto wahrscheinlicher wird sie zu halten seyn. — Der dritte Canon lautet zwar etwas interessirt, sollte aber doch in der christlichen Welt kaum eine Entschuldigung bedürfen. Dem redlichen Theologen, der es mit dem Christenthume gut meint, und keine gemeinschaftliche Sache mit den Deisten macht, um den Deismus auf den Thron zu setzen, muß es doch um die Vertheidigung des Christenthums und der Würde Jesu ernstlich zu thun seyn. Macht er also zur Ehre der christlichen Religion Versuche, manche sonderbare Geschichten des N. T., und unter diesen besonders gegenwärtige natürlich zu erklären, so müssen diese Versuche so beschaffen seyn, daß damit die Würde Jesu, die Redlichkeit der Apostel und die Aufrichtigkeit der Evangelisten bestehen kann: denn sonst würde er den Deisten selbst die Waffen überliefern, deren Händen er sie doch entwinden sollte. Sonst haben nur Feinde des Christenthums, z. B. Woolston (discours I. on the miracles) diese Geschichte angegriffen, um das Christenthum und die Bibel lächerlich zu machen; und die Theologen haben daher alle ihre Gelehrsamkeit und ihren Scharfsinn aufgeboten, diese Geschichte zu vertheidigen. Wenn also jetzt Theologen oft dieselben Gründe gegen die historische Wahrheit dieser Erzählung aufstellen, welche sonst nur die Feinde der christlichen Religion vorgebracht haben: so muß dieß natürlich auffallen. Um so mehr müssen

sie zeigen, daß sie dieß aus wichtigen Gründen und in ganz entgegengesetzter Absicht thun; nämlich zur Vertheidigung der Bibel und des Christenthums. Wenn sie also in dieser redlichen Absicht eine natürliche Erklärung dieser angefochtenen Erzählung versuchen, um dadurch den Angriffen der Spötter zu begegnen: so muß diese auch mit der Würde Jesu und mit der Rechtschaffenheit der Apostel vereinbar seyn. Kein redlicher Theologe kann sich demnach solche natürliche Erklärungen erlauben, nach welchen entweder die ganze Erscheinung für einen Betrug, und vielleicht für ein magisches Kunststück Jesu, oder die ganze Erzählung für eine bloße Lüge der Apostel zu halten wäre. — Das hieße auf eine unwürdige Art den Knoten zerhauen, und nicht lösen. Mit solchen Vorsätzen gehe ich nun zu meinem kleinen Versuche über, und meine Leser mögen diesen nach jenen beurtheilen. —

Es kommt also zuvörderst darauf an, daß für jeden Unbefangenen evident gezeigt werde, daß man die Erzählung nicht für buchstäblich wahr halten könne, daß man also Erzählung und wahre Geschichte die zum Grunde liegt, nothwendig unterscheiden müsse. — Ich sage — für jeden Unbefangenen evident; denn auch die triftigsten Gründe möchten schwerlich im Stande seyn, jeden Theologen von der Nothwendigkeit, den buchstäblichen Sinn der Erzählung aufzugeben, zu überzeugen. Was die gesunde Vernunft empört, nimmt bei vielen der Glaube in Schutz; und jeder noch so gegründete Zweifel des gesunden Menschenverstandes ist bei ihnen leere Vernünftelei; ihre Glaubenskraft überwindet alles. — Es wäre also ganz vergebliche Mühe, auch solche überzeugen zu wollen, die auch das Unglaublichste glauben können, und ihre Vernunft so ganz unter den sclavischen Gehorsam des Glaubens gefangen

Mangel an historischen Daten durchaus nicht entschieden werden. Hier findet nur Vermuthung statt. Dieß bitte ich auch wegen meines eigenen nachfolgenden Versuchs zu bemerken, den ich für weiter nichts, als einen Versuch einer natürlichen Erklärung gehalten wissen will. Je angemessener aber eine solche natürliche Erklärung der damaligen Denkart und den in der Erzählung selbst liegenden Spuren ist, für desto wahrscheinlicher wird sie zu halten seyn. — Der dritte Canon lautet zwar etwas interessirt, sollte aber doch in der christlichen Welt kaum eine Entschuldigung bedürfen. Dem redlichen Theologen, der es mit dem Christenthume gut meint, und keine gemeinschaftliche Sache mit den Deisten macht, um den Deismus auf den Thron zu setzen, muß es doch um die Vertheidigung des Christenthums und der Würde Jesu ernstlich zu thun seyn. Macht er also zur Ehre der christlichen Religion Versuche, manche sonderbare Geschichten des N. T., und unter diesen besonders gegenwärtige natürlich zu erklären, so müssen diese Versuche so beschaffen seyn, daß damit die Würde Jesu, die Redlichkeit der Apostel und die Aufrichtigkeit der Evangelisten bestehen kann: denn sonst würde er den Deisten selbst die Waffen überliefern, deren Händen er sie doch entwinden sollte. Sonst haben nur Feinde des Christenthums, z. B. Woolston (discours I. on the miracles) diese Geschichte angegriffen, um das Christenthum und die Bibel lächerlich zu machen; und die Theologen haben daher alle ihre Gelehrsamkeit und ihren Scharfsinn aufgeboten, diese Geschichte zu vertheidigen. Wenn also jetzt Theologen oft dieselben Gründe gegen die historische Wahrheit dieser Erzählung aufstellen, welche sonst nur die Feinde der christlichen Religion vorgebracht haben: so muß dieß natürlich auffallen. Um so mehr müssen

sie zeigen, daß sie dieß aus wichtigen Gründen und in ganz entgegengesetzter Absicht thun; nämlich zur Vertheidigung der Bibel und des Christenthums. Wenn sie also in dieser redlichen Absicht eine natürliche Erklärung dieser angefochtenen Erzählung versuchen, um dadurch den Angriffen der Spötter zu begegnen: so muß diese auch mit der Würde Jesu und mit der Rechtschaffenheit der Apostel vereinbar seyn. Kein redlicher Theologe kann sich demnach solche natürliche Erklärungen erlauben, nach welchen entweder die ganze Erscheinung für einen Betrug, und vielleicht für ein magisches Kunststück Jesu, oder die ganze Erzählung für eine bloße Lüge der Apostel zu halten wäre. — Das hieße auf eine unwürdige Art den Knoten zerhauen, und nicht lösen. Mit solchen Vorsätzen gehe ich nun zu meinem kleinen Versuche über, und meine Leser mögen diesen nach jenen beurtheilen. —

Es kommt also zuvörderst darauf an, daß für jeden Unbefangenen evident gezeigt werde, daß man die Erzählung nicht für buchstäblich wahr halten könne, daß man also Erzählung und wahre Geschichte die zum Grunde liegt, nothwendig unterscheiden müsse. — Ich sage — für jeden Unbefangenen evident; denn auch die triftigsten Gründe möchten schwerlich im Stande seyn, jeden Theologen von der Nothwendigkeit, den buchstäblichen Sinn der Erzählung aufzugeben, zu überzeugen. Was die gesunde Vernunft empört, nimmt bei vielen der Glaube in Schutz; und jeder noch so gegründete Zweifel des gesunden Menschenverstandes ist bei ihnen leere Vernünftelei; ihre Glaubenskraft überwindet alles. — Es wäre also ganz vergebliche Mühe, auch solche überzeugen zu wollen, die auch das Unglaublichste glauben können, und ihre Vernunft so ganz unter den sclavischen Gehorsam des Glaubens gefangen

nehmen. Dem unbefangenen Leser aber überlasse ich, selbst zu urtheilen, ob die Gründe für die buchstäbliche Wahrheit dieser Erzählung, die ich aus den besten, schon obengenannten, Vertheidigungsschriften in möglichster Kürze, oft nur als Frage, anführen werde, zur befriedigenden Auflösung der entgegengesetzten Zweifel und Einwürfe hinreichen können. Eben deßwegen übergehe ich auch alle diejenigen Einwendungen mit Fleiß, welche nach meiner Ueberzeugung wirklich von den Vertheidigern gründlich beantwortet worden sind: denn diese können nun nicht mehr als Gründe gegen die historische Wahrheit des buchstäblichen Sinnes der Erzählung aufgestellt werden. — Also nun zur Sache selbst!

Schon die Verklärung des Körpers Jesu an sich hat etwas Sonderbares, wenn man sie nicht aus einem optischen Schein, z. B. bei einem Gewitter, erklärt. Woher der blendende Glanz seines Gesichtes und seiner Kleider (Matth. XVII, 2. Luk. IX, 29.)? Kam er von aussen, durch eine übernatürliche Ursache? Oder strömten gar, wie viele glaubten, die Strahlen aus dem Körper selbst heraus? Sollte wohl Jesus gar seine Menschennatur abgelegt haben? Auf etliche Augenblicke? Doch nicht zu einem bloßen Schauspiel? Wozu denn? Und wodurch wurde dieser ausserordentliche Glanz bewirkt? Durch eine unmittelbare Anwendung der göttlichen Allmacht? Und durch einen solchen Glanz sollte Gott Jesum haben verherrlichen, und in seiner Größe zeigen wollen? Wie kleinliche Begriffe müßte man, um so etwas zu glauben, von Würde (die doch bei Jesu, als Religionsstifter nur moralisch seyn konnte) haben? Und zu einer so unwürdigen Verherrlichung Jesu durch einen äussern Glanz seines Gesichts und seiner Kleidung sollte der Allweise seine Allmacht mißbrauchen? — Wem sollte nicht

schon dieß auffallen? Doch dieß ist noch der geringste, wenn gleich der erste, Zweifel, der bei dieser Erzählung jedem Unbefangenen aufstoßen muß. — Sogar Moses und Elias sollen sich während dieses Glanzes bei Jesu eingefunden, und sich mit ihm unterredet haben! — Die Seelen des Moses und Elias kamen also aus dem Ort der Seligen. Woher erhielten sie aber ihre Leiber, mit denen sie erschienen? denn die Jünger Jesu sahen ihre Gestalt. Kamen diese Leiber so eben aus dem Grabe? Dieß glaubte wirklich Mosche von dem Moses *). Gewöhnlich aber nahm man an **), daß Moses bald nach seinem Tode wieder auferwecket, und in den Himmel aufgenommen worden sey. Wo ist aber nur irgend eine Spur dieser Himmelfahrt des Moses? — Elias, meint man, wäre ja ohnehin lebendig gen Himmel gefahren; und so hätten beide ihre verklärten Körper gehabt, womit sie sich nun vom Himmel auf diesen Berg begeben hätten, um sich mit Jesu zu unterreden. — Allein, daß Elias nicht wirklich bei lebendigem Leibe in den Himmel aufgefahren sey, bedarf doch wohl in unsern Tagen keines ausführlichen Beweises mehr. Man vergleiche nur Eichhorns allgem. Bibliothek der bibl. Litteratur. B. IV. S. 215. ff. ***). —

*) Erklärung der Sonntags-Evangelien. Th. I. S. 614.

**) Vgl. Heumann, Witsius und Olearius an d. a. a. O. O.

***) Die ganze Geschichte der Himmelfahrt des Elias kann weiter nichts, als entweder eine Volkssage, daß Elias durch die Lüfte (שמים) weggeführt worden sey, oder eine dichterische Beschreibung seiner plötzlichen Entfernung aus dem Zirkel der Propheten seyn. An eine Aufnahme in den Ort der Seligen konnte der Jude bei der Aufnahme in die Luft gar nicht denken, weil der Sitz der Seligen nie bei den Hebräern Himmel hieß.

Das Natürlichste bliebe also doch immer bei der buchstäblichen Erklärung dieser Geschichte, daß Moses und Elias in einem angenommenen Scheinkörper vom Himmel herabgekommen, und bei der Verklärung Jesu auf dem Berge erschienen wären. — Gewiß eine höchst sonderbare Erscheinung längst vollendeter Geister auf der Erde! Schon an sich müßte eine solche Erscheinung sehr verdächtig seyn. — Aber weswegen traten denn Moses und Elias diese Reise an? Und aus welchen Ursachen erhielten sie denn diesen Auftrag von Gott (denn ohne einen solchen göttlichen Befehl wäre wieder alles dunkel in dieser Geschichte)? — Diese müßten doch höchst wichtig gewesen seyn. Vielleicht um wichtige Dinge zu offenbaren? Wem? Jesu selbst? Dieser war ja selbst göttlicher Lehrer, Gesandter Gottes an die Menschen, um ihnen den Willen seines himmlischen Vaters zu offenbaren. Und himmlische Nachrichten, die sie hätten mitbringen können, konnten unmöglich zu einer Offenbarnng für Menschen gehören; diese kann nur prak-

Der Jude dachte also ohnehin dabei nur an ein schnelles Wegrücken an einen unbekannten Ort auf der Erde. Die Prophetenschüler suchten ihn auch noch auf der Erde, und glaubten, er habe sich nur in die Einsamkeit in einem entfernten Thale oder auf einem Berge zurückgezogen (2. B. d. Könige. II., 16). Sie irrten auch darin nicht, denn viele Jahre nach seiner vorgeblichen Himmelfahrt schrieb Elias noch einen Brief an den König Joram (2 Chron XXI., 12.). Dieß ist wohl der sicherste Beweis, daß Elias nicht wirklich gen Himmel gefahren sey; daß also nur der innere Drang, der ihn plötzlich in eine Einsamkeit fortriß, entweder bildlich so beschrieben wurde, oder die Volkssage veranlaßte, daß er durch die Luft in eine andere Gegend fortgeführt worden sey. —

he Wahrheiten enthalten. Auch finden wir nirgends
ie Spur von einer solchen neuen Offenbarung, die
sus dieser Unterredung mit Moses und Elias zu ver-
rken gehabt hätte; und Lukas meldet ausdrücklich
ap. IX., 31.) daß ihre Unterredung den Tod Jesu
troffen habe (Ich disputire hier nur κατ' ἄνθρωπον,
nn ich habe schon erklärt, daß ich diese Nachricht für
e alte christliche Glosse halte.). Das wußte ja Je-
i selbst; er sprach öfter von seinem bevorstehenden
den. Oder geschah' es, um seine Schüler mit die-
Bestimmung ihres Lehrers bekannt zu machen? Al-
n diese hatten auch nachher noch keinen Sinn für ei-
n leidenden Messias, und verstanden Jesum gar nicht,
nn er von seinen Leiden und seinem Tode sprach
uc. XVIII, 34.). Oder war die Absicht dieser Unter-
dung, Jesum zu seinem bevorstehenden Leiden vorzu-
reiten und zu stärken? Hatte das Jesus nöthig?
atte er nicht in sich selbst Stärke genug? Bedurfte
r zu einer solchen Stärkung nicht einmal eines Engels
i dem Leiden selbst *); wie viel weniger einer
lchen himmlischen Erscheinung lange vorher? Und
nz blieb doch Jesus nicht von diesem Seelenkummer
rschont; er zitterte und zagte in Gethsemane, und
lter Angstschweiß floß von seinem Gesichte. Alles
eses kann also nicht die Ursache dieser wunderbaren
mmlischen Erscheinung gewesen seyn. — Sollte Jesus
rch diese Verklärung und durch die himmlische Er-
heinung des Moses und Elias verherrlichet, in seiner
essiaswürde dargestellt, und durch die Stimmen vom
immel feierlich für den erwarteten Messias erklärt
rden: warum geschah alles dieß nicht vor dem jüdi-
en Volke, oder vor seinen Feinden, besonders vor

*) Vgl. die vorhergehende Abhandlung.

dem jüdischen hohen Rathe? Diese hatten ja kurz vorher ein solches glänzendes Zeichen seiner Messiaswürde von ihm verlangt. Warum gerade nur vor seinen vertrautesten und verständigsten Schülern, dem Petrus, Johannes und Jakobus? Diese waren ja schon lange von der Messiaswürde Jesu überzeugt; und noch kurz vorher hatte Petrus im Namen der übrigen Schüler Jesu das feierliche Glaubensbekenntniß Matth. XVI. vor Jesu selbst abgelegt. Sie bedurften zwar immer einer Befestigung ihres Glaubens an Jesum: konnte dieß aber nicht durch natürliche Mittel geschehen? Mußte Gott deßwegen so ausserordentliche Begebenheiten erst herbeiführen? Freilich hätte eine solche himmlische Verherrlichung Jesu vor dem Volke und vor dem hohen Rathe zu Jerusalem ihre große Bedenklichkeit gehabt: das Volk hätte ihn wohl zu seinem Könige feierlich ausgerufen, und gegen die Römische Oberherrschaft rebellirt; seine Feinde hingegen hätten selbst eine solche Erscheinung einer Wirkung des Teufels zugeschrieben, und wären also doch ungläubig geblieben. Aber man hätte doch eher eine vernünftige Absicht einer solchen himmlischen Verherrlichung Jesu eingesehen, als da sie nur an einem abgelegenen einsamen Orte, und zwar bloß vor seinen drei vertrautesten Freunden, die keines neuen Beweises seiner Messiaswürde bedurften, und nicht einmal vor allen seinen Schülern, vorfiel. Das letztere hätte man doch wenigstens erwarten können, wenn ja die Absicht der Verklärung Christi bloß auf seine Jünger eingeschränkt bleiben sollte; denn unter den übrigen Anhängern Jesu gab es noch manche schwache, die einer Befestigung in ihrem Glauben an ihn gar wohl bedurften. Aber gerade diese sollten ja auf ausdrücklichen Befehl Jesu (Matth. XVII, 9.) nicht einmal etwas davon vor seiner Auferstehung erfahren; und sie erfuhren auch nach

Luc. IX, 36. wirklich nichts davon. — Was konnte denn also noch diese Verklärung Jesu bei seinen drei vertrautesten Freunden für eine Absicht haben? — Um sie von der Uebereinstimmung der Lehre Jesu mit dem Gesetze und den Propheten auf eine sichtbare und feierliche Art zu überzeugen? Allein diese Uebereinstimmung lehrte ja Jesus selbst; und nach jüdischer Hermeneutik konnten sie sich leicht davon überzeugen, ohne allen höhern Einfluß. — Oder sie in dem Glauben an die künftige Auferstehung zu befestigen? Allein diese glaubten sie ohnehin schon, da sich Jesus in dieser Lehre mehr zu den Pharisäern, als zu den Sadducäern hinneigte; und sie machten auch nirgends Gebrauch von diesem Argumente für die Auferstehung der Todten; sondern sie beriefen sich mehr auf die Auferstehung Christi. — Oder um sich von der künftigen Herrlichkeit Jesu einen vorläufigen Begriff zu machen? Allein wenn sie die *künftige* Herrlichkeit Jesu nach dieser Verklärung auf dem Berge hätten beurtheilen wollen, so wäre wohl ihr Begriff davon ziemlich sinnlich geworden. Nun aber war es ja die Maxime Jesu, seine Schüler von den sinnlichen Begriffen des Messiasreichs immer mehr abzuziehen, wenn gleich nicht mit Gewalt diese bei ihnen zu unterdrücken. — So läßt sich demnach keine einzige vernünftige Absicht, die den Unbefangenen befriedigen könnte, von dieser Verklärung Jesu nach dem buchstäblichen Sinn der Erzählung gedenken. — Ich habe hier alle von den Vertheidigern dieser Geschichte angeführten Absichten Gottes treulich referirt, und noch manche andere Möglichkeit durch eigenes Nachdenken beigefügt; aber keine von allen kann den Religionsphilosophen befriedigen. — Ich weiß zwar wohl, daß es sehr übereilt geschlossen wäre: „Ich kann mir keine vernünftige Absicht von dieser oder jener ausserordentlichen Begebenheit denken: also — ist sie auch

nicht geschehen. Der menschliche Verstand ist viel zu kurzsichtig, als daß er je ohne Verwegenheit so rasch aburtheilen dürfte. Allein wenn sich doch gar keine vernünftige Absicht bei allem Nachdenken in einer Erzählung auffinden läßt, ja wenn sogar manches Datum der Weisheit und Majestät Gottes unwürdig ist, und der moralischen Würde Jesu gerade zu widersprechen scheint: so wird doch gewiß eine Begebenheit dadurch sehr verdächtig. — Kommen nun noch andere höchst unwahrscheinliche Umstände in eine solche biblische Geschichte, die an's Mährchenhafte gränzen, hinzu, finden sich sogar Data in der Erzählung selbst, woraus sich so ziemlich erklären läßt, wie eine Begebenheit so in's Unwahrscheinliche gesponnen werden konnte, ohne Nachtheil des Characters der dabei interessirten Personen: so ist man es Gott selbst, man ist es Jesu und den Aposteln schuldig; es ist also moralisch nothwendig, die buchstäbliche Wahrheit einer solchen Erzählung zu verlassen, und eine natürliche, leichte und anständige Erklärung derselben zu versuchen. — In dieser Absicht füge ich noch einige auffallende Umstände in dieser Erzählung von der Verklärung Christi hinzu. — Woher wußten dann die anwesenden drey Freunde Jesu sogleich, daß die von ihnen bei Jesu gesehenen Personen gerade Moses und Elias seyen? — Aus einer besondern göttlichen Offenbarung? Davon sagt uns die evangelische Geschichte kein Wort; und sie wäre auch höchst überflüssig gewesen, da sie nachher leicht von Jesu selbst die Namen der Prrsonen hätten erfahren können. Wie sollte aber die göttliche Weisheit ihnen etwas Ueberflüssiges offenbaren? Ueberdieß redet auch Petrus so, — nach den drey Evangelisten (Matth. XVII, 4. Marc. IX, 5. Luc. IX, 33.) — als wenn er schon lange mit den beiden Personen, Moses und Elias, bekannt wäre. Woher kannte er sie nun? Aus dem Gebete

i, worin des Moses und Elias Erwähnung gesche-
wäre? Wo steht aber dieß, daß Jesus des Mo-
und Elias in seinem Gebete gedacht habe. Und
? und warum gedachte er ihrer? Und was
ite Petrum berechtigen, zwei Personen, deren Ge-
en ihm vorschwebten, nachdem er über dem Gebete
t eingeschlafen war, gerade für die Personen zu
en, deren Jesus in seinem vorhergehenden Gebete
ähnt hatte? Denn man hat doch volles Recht
) dem Lukas anzunehmen, daß die Jünger Jesu über
em Gebete eingeschlafen, und erst über der Verklä-
g desselben wieder aufgewacht seyen: auch die übri-
Evangelisten können sehr gut damit vereiniget wer-
*). — Oder hat vielleicht Petrus die beiden Per-
en aus ihrer eigenen Unterredung erst kennen lernen?
s war wieder nicht möglich: die Zeit war dazu viel
kurz; denn während der angeblichen Unterredung
iefen ja die Jünger (Luc. IX, 31. 32.); und kaum
achten sie über der Verklärung Christi, (wo aber Pe-
s selbst noch nicht zu sich gekommen war — μη
ς, ὃ λεγει, Lucas IX, 33.) so verschwanden schon
e Personen vor ihren Augen, und sie hörten nur
) den Schall vom Himmel (Luc. IX, 34. 35.).
: können also nur äusserst wenig, und kaum nur

*) Dieß hat besonders Blasche in seinen Erklärungen schwerer Stellen des N. T. Th. II., S. 153. ff. deutlich gezeigt. Und so selten ich sonst mit dem seligen Blasche zusammentreffe, so bemerke ich doch mit Vergnügen, daß ich in Ansehung des Wortsinnes, des Zusammenhangs der einzelnen Verse, und der Harmonie der Evangelisten hier vollkommen mit seiner Erklärungsart dieses evangelischen Abschnittes übereinstimme, und diese auch bei meinem Versuche voraussetze. —

noch die letzten Worte von der Unterredung dieser Personen gehört haben; denn es heißt ausdrücklich Matth. XVII, 5. ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος, ἰδοῦ, νεφέλη φωτὸς ἐπεσκίασεν αὐτούς. — Nach dem buchstäblichen Sinne der Erzählung bleibt es also ein unauflösliches Räthsel, woher Petrus den Moses und Elias gekannt habe. — Nach allen diesen angeführten auffallenden Umständen und unauflöslichen Schwierigkeiten der historischen Wahrheit des buchstäblichen Sinnes dieser Erzählung sind wir demnach genöthiget, zur Ehre Jesu, und zur Rettung der evangelischen Geschichte jene historische Wahrheit des Buchstaben aufzugeben, und durch andere und zwar freyere Erklärungsversuche die historische Wahrheit erst aufzusuchen, welche bei dieser Erzählung zum Grunde liegt. Indem wir dieß unter solchen Umständen, und zwar zur Ehre des Christenthums wagen, kann und wird uns gewiß kein vernünftiger Verehrer Jesu einer Frivolität beschuldigen. Irren wir, so irren wir aus Gründen; und dieß ist vor Gott und unserm Gewissen unläugbar eher zu verantworten, als blind glauben ohne Gründe. —

Hier giebt es nun mehrere mögliche Erklärungsarten, die schon versucht worden sind, oder doch versucht werden könnten. Ich will hier nur des Zusammenhanges wegen die bedeutendsten ganz kurz anführen, weil man sie in andern bekannten Schriften weiter ausgeführt findet, und zugleich meine Gründe beifügen, warum ich sie so, wie sie aufgestellt worden sind, nicht annehmen kann. — Erstlich könnte man zu einer übernatürlichen Vision seine Zuflucht nehmen, durch deren Lebhaftigkeit die drei Schüler Jesu getäuscht worden wären, alles in der Vision Vorgestellte für wirkliche Empfindung zu halten. Es giebt ja

mehrere Beispiele von Visionen im N. T.; z. B. des Petrus, Apostelgesch. X. und des Paulus 2. Kor. XII. Dadurch würde allerdings so manche Schwierigkeit der Erzählung wegfallen, und so manches Unglaubliche in derselben verschwinden; denn alles das hätten die Jünger alsdann nicht wirklich, sondern nur in einer Vision gesehen: dazu paßte auch der von Jesu nach Matth. XVII, 9. gebrauchte Ausdruck ὅραμα (חזון) völlig. Aber freilich müßte hier wieder ein Wunder angenommen werden, wenn gleich kein so vielfaches, als bei der Voraussetzung einer wirklichen Begebenheit. Die oben angeführten Gründe also, welche überhaupt eine übernatürliche Wirkung Gottes hier unwahrscheinlich machen, stehen auch einer übernatürlichen Vision entgegen. Und so lange die Absichten Gottes, welche er durch eine übernatürliche Vision hätte erreichen können, auch durch natürliche Mittel erreicht werden konnten: dürfen wir nicht zu solchen Erklärungen, welche noch immer ein auffallendes Wunder voraussetzen, unsere Zuflucht nehmen. — Nun könnte man sagen: so nehme man mit Balth. Becker*) eine natürliche Vision an. Diese hat allerdings hier sehr viel für sich. Nur muß aber eine solche natürliche Vision durch natürliche Ursachen vorbereitet seyn. Welche sind diese? Nach den bisherigen Versuchen sind diese noch nicht klar. Vielleicht aber wird durch meinen in der Folge aufzustellenden Versuch diese Erklärungs-Hypothese einer natürlichen Vision mehr Wahrscheinlichkeit gewinnen, wenn sich nämlich aus diesem Versuche die natürlichen Ursachen einer Vision leichter entwikeln lassen; ob mir

*) In s. bezauberten Welt, übers. von Schwager. Th. II. S. 44.

gleich diese Erklärungsart noch immer nicht nothwendig scheint. Auch ohne natürliche Vision wird sich vielleicht das Ganze leicht erklären lassen. — Wollten wir ferner annehmen, daß alles das, was die Evangelisten von der Verklärung Jesu erzählen, den drei Jüngern, oder wenigstens nur einem von ihnen, bloß im Traum vorgekommen sey: so würde sich zwar, eines Theils mancher Umstand daraus sehr natürlich erklären lassen; aber andern Theils würden wir mit neuen Schwierigkeiten zu kämpfen haben. Wie konnte ein bloßer Traum so lebhaft seyn, daß diese Jünger ihn selbst nach dem Erwachen noch für wirkliche Begebenheit hielten, wie nicht nur die Evangelisten, sondern auch Petrus selbst 2. Petr. I, 16 — 18.) ausdrücklich bezeugen? Und gerade denjenigen Umstand, der in der ganzen Erzählung die meiste Schwierigkeit macht, nämlich die Erscheinung des Moses und Elias in der Gesellschaft Jesu, und deren allmähliges Verschwinden in den Wolken, so wie die Stimme vom Himmel sagt (IX, 32.) nachdem sie schon erwacht waren (διαγρηγορήσαντες). Diese Hypothese, welche alles in einen Traum umschafft, steht also mit der wirklichen Erzählung in offenbarem Widerspruch. — Hrn. Eck's Hypothese, welche alles aus einem optischen, durch Nebensonnen bewirkten Betrug zu erklären sucht, ist schon in dem Programm des Herrn Dr. Rau*) widerlegt worden. Sie ist zu gekünstelt, als daß sie haltbar seyn könnte. — Am meisten Beifall fand bisher die ältere Hezel'sche Erklärungsart, der auch Hrn. Dr. Rau in seinem Programm beitritt. Sie hat auch in der That sehr

*) Symbola ad illustrandam Evangelistarum de metamorphosi Jesu Christi rationem, Erlangae, typis. A. E. Jung. MDCCXCVII. 4.

viel für sich. Der Glanz Jesu läßt sich sehr gut aus den hellen Blitzen bei einem starken Gewitter, sowie die Stimme aus einem Donnerschlag (vergl. Matth. XVII, 5. XXIV, 31. Joh. XII, 28. 29.) erklären: auch der Umstand, daß die Jünger auf die Erde niederstürzten, (Matth. XVII, 6.) scheint dieß zu bestätigen. Die Unterredung des Moses und Elias mit Jesu konnte erst späterhin bei weiterem Nachdenken, worüber sich wohl diese beiden mit Jesu unterredet haben möchten, von Petrus oder andern ihnen in den Mund gelegt worden seyn. Aber weniger deutlich ist aus dieser Hypothese, wie die Blitze auch noch zwei menschliche Gestalten ihren Augen darstellen konnten, die sich mit Jesu unterredeten! und noch weniger erklärt sie uns, warum die Jünger diese Gestalten gerade für Moses und Elias gehalten haben: diejenigen Schwierigkeiten ganz abgerechnet, welche nur die neuern Erläuterungen des Herrn GKR. Hezels aus der Electricität herbeigeführt haben*). — Auch diese so scheinbare Hypothese, die gewiß sehr viel Wahres enthält, konnte mich also bisher nicht befriedigen. Ich machte daher schon vor mehrern Jahren einen neuen Versuch, der jetzt, nachdem Herr Prof. Kühnöl seine Traumhypothese aufgestellt hat**), einer bloßen Composition aus beiden Hypothesen mit einigen Modificationen ähnlich sehen mag. — Mir selbst aber war es eine sehr angenehme Ueberraschung, meine Vorstellungsart größtentheils mit der Darstellung des Herrn Prof. Kühnöl

*) Hezels Schriftforscher Bd. II. St. 3. S. 595. ff. vergl Ecks Versuch, die Wundergeschichten des N. T. aus natürlichen Ursachen zu erklären rc. rc. S. 337. Zusatz.

**) in s. Pericop. Evangel. Lips. 1796. p. 126.

übereinstimmend zu finden. Diese Uebereinstimmung bestärkte mich noch mehr in meiner Meinung.

Ich gehe nun zu diesem Versuche selbst über, und übergebe ihn der genaueren Prüfung denkender Schriftforscher, muß aber doch zur richtigern Beurtheilung desselben einige exegetische Observationen vorausschicken, welche ich dabei vor Augen gehabt habe, zumal da man sie in den gewöhnlichen Lehrbüchern der Hermeneutik des N. T. vergeblich suchen möchte. —

1. Die Schüler Jesu erzählten eine Begebenheit, wie sie dieselbe dachten und sich erklärten, nicht blos das, was sie wirklich erfahren hatten. — Thatsachen von eigenem Urtheil darüber zu entscheiden, war nicht die Sache des Orientalers; sondern die Begebenheit und das Raisonnement darüber floß in Ein Ganzes bei seiner Erzählung zusammen. — Diese Bemerkung dringt sich uns überall im A. und N. T. auf; und ohne sie blieben unauflösliche Schwierigkeiten in der biblischen Geschichte, Dieß muß uns zwar bei dem Lesen der biblischen Geschichte vorsichtig machen, daß wir nicht überall bei dem Buchstaben stehen bleiben; aber die Redlichkeit der Evangelisten leidet darunter nicht: denn jeder andere Jude würde unter denselben Umständen und bei derselben Geistesstimmung ebenso geurtheilt und erzählt haben. So auch hier. Da die Schüler Jesu soeben vom Schlafe erwachten, so frappirte sie ein ungewöhnlicher Glanz, den sie an Jesu bemerkten: sie glaubten noch schlaftrunken bei Jesu zwei Personen zu erblicken: die sie für Moses und Elias hielten: ein Donner erschreckte sie; in ihm glaubten sie, da man ohnehin in einem Gewitter Gott gegenwärtig und sich nahe dachte, eine Stimme Gottes zu hören. Alles dieß mußte sie sehr frappiren. Sie glaubten ohnehin schon an die Messias-

würde Jesu, und hatten kurz vorher (Matth. XVI, 16.) ein lautes Bekenntniß davon Jesu selbst abgelegt; sie sahen demnach der feierlichen Einweihung seines Messiasreichs nach jüdischen Begriffen sehnsuchtsvoll entgegen. Dürfen wir uns also wundern, wenn sie die ganze Begebenheit für etwas Wunderbares hielten, und sie auch nach ihrer Vorstellung, die sie sich davon machten, ins Wunderbare malten? Sie wollten gewiß mit ihrer Beschreibung niemand täuschen; aber bei aller ihrer Redlichkeit waren sie doch unvermögend, die Sache selbst von dem Eindruck, den diese nach ihren Erwartungen, die sie von dem Messiasreiche Jesu hatten, auf sie machen mußte, zu trennen. Und sie konnten dieß um so weniger, da sie damals soeben aus dem Schlafe erwachten (Luc. IX, 32.), wo man nicht sogleich das soeben Geträumte von dem wirklich Empfundenen deutlich unterscheiden kann, wo also die Vorstellungen im Schlafe und im Wachen, besonders wenn sie große Aehnlichkeit mit einander haben, in einander fließen, und gleichsam nur Ein Ganzes bilden. — Daher kommt es auch, daß die Verklärung Jesu, die doch während des Schlafs der Jünger vorgefallen seyn müßte, eben so zuversichtlich erzählt wird, als wenn die Schüler Jesu die ganze Zeit über gewacht, und alles selbst mit Augen angesehen hätten, und in eben den Worten als Thatsache vorgetragen wird, wie das, was die Jünger nachher wirklich empfunden haben; obgleich jedermann einsieht, daß sie das, was während ihres Schlafs vorging, schlechterdings nicht bezeugen konnten.

2. Nach Maaßgabe dieser so gedachten und so räsonnirten Geschichte dachten die Apostel sich auch den Zusammenhang der einzelnen Thatsachen. Sie konnten ihn nicht an-

gleich diese Erklärungsart noch immer nicht nothwendig scheint. Auch ohne natürliche Vision wird sich vielleicht das Ganze leicht erklären lassen. — Wollten wir ferner annehmen, daß **alles das**, was die Evangelisten von der Verklärung Jesu erzählen, den drei Jüngern, oder wenigstens nur einem von ihnen, **bloß im Traum** vorgekommen sey: so würde sich zwar, eines Theils mancher Umstand daraus sehr natürlich erklären lassen; aber andern Theils würden wir mit neuen Schwierigkeiten zu kämpfen haben. Wie konnte ein bloßer Traum so lebhaft seyn, daß diese Jünger ihn selbst nach dem Erwachen noch für wirkliche Begebenheit hielten, wie nicht nur die Evangelisten, sondern auch Petrus selbst 2. Petr. I, 16 — 18.) ausdrücklich bezeugen? Und gerade denjenigen Umstand, der in der ganzen Erzählung die meiste Schwierigkeit macht, nämlich die Erscheinung des Moses und Elias in der Gesellschaft Jesu, und deren allmähliges Verschwinden in den Wolken, so wie die Stimme vom Himmel sagt (IX, 32.) **nachdem sie schon erwacht waren** (διαγρηγορήσαντες). Diese Hypothese, welche alles in einen Traum umschafft, steht also mit der wirklichen Erzählung in offenbarem Widerspruch. — Hrn. Eck's Hypothese, welche **alles** aus einem optischen, durch Nebensonnen bewirkten Betrug zu erklären sucht, ist schon in dem Programm des Herrn Dr. **Rau** *) widerlegt worden. Sie ist zu gekünstelt, als daß sie haltbar seyn könnte. — Am meisten Beifall fand bisher die **ältere Hezel's**che Erklärungsart, der auch Hrn. Dr. **Rau** in seinem Programm beitritt. Sie hat auch in der That sehr

*) Symbola ad illusrandam Evangelistarum de metamorphosi Jesu Christi rationem, Erlangae, typis. A E. Jung. MDCCXCVII. 4.

lich für sich. Der Glanz Jesu läßt sich sehr gut aus den hellen Blitzen bei einem starken Gewitter, sowie die Stimme aus einem Donnerschlag (vergl. Matth. XVII, 5. XXIV, 31. Joh. XII, 28. 29.) erklären: auch der Umstand, daß die Jünger auf die Erde niederstürzten, (Matth. XVII, 6.) scheint dieß zu bestätigen. Die Unterredung des Moses und Elias mit Jesu konnte erst späterhin bei weiterem Nachdenken, worüber sich wohl diese beiden mit Jesu unterredet haben möchten, von Petrus oder andern ihnen in den Mund gelegt worden seyn. Aber weniger deutlich ist aus dieser Hypothese, wie die Blitze auch noch zwei menschliche Gestalten ihren Augen darstellen konnten, die sich mit Jesu unterredeten! und noch weniger erklärt sie uns, warum die Jünger diese Gestalten gerade für Moses und Elias gehalten haben: diejenigen Schwierigkeiten ganz abgerechnet, welche nur die neuern Erläuterungen des Herrn GKR. Hezels aus der Electricität herbeigeführt haben *). — Auch diese so scheinbare Hypothese, die gewiß sehr viel Wahres enthält, konnte mich also bisher nicht befriedigen. Ich machte daher schon vor mehrern Jahren einen neuen Versuch, der jetzt, nachdem Herr Prof. Kühnöl seine Traumhypothese aufgestellt hat **), einer bloßen Composition aus beiden Hypothesen mit einigen Modificationen ähnlich sehen mag. — Mir selbst aber war es eine sehr angenehme Ueberraschung, meine Vorstellungsart größtentheils mit der Darstellung des Herrn Prof. Kühnöl

*) Hezels Schriftforscher Bd. II. St. 3. S. 595. ff. vergl Ecks Versuch, die Wundergeschichten des N. T. aus natürlichen Ursachen zu erklären rc. rc. S. 337. Zusatz.

**) in s. Pericop. Evangel. Lips. 1796. p. 126.

Traumhypothese, „daß es doch sehr unwahrscheinlich sey, daß alle drei einerlei Traum gehabt haben sollten.“ Wenn auch nur Petrus allein einen Traum gehabt hat, so konnte die alte Sage, aus guten Gründen, die Sache so vortragen, als wenn sie alle dasselbe empfunden hätten. Wir aber haben nun das Recht, indem wir eine solche sonderbare Begebenheit natürlich zu erklären suchen, ein gewisses Phänomen wieder nur auf Einen einzuschränken, nämlich auf denjenigen, der nach der ganzen Erzählung gewiß etwas zu sehen glaubte, wie hier Petrus, der nach dem Erwachen von Moses und Elias wirklich sprach, wo die andern beiden schwiegen. Denn sobald einmal entschieden ist, daß eine Begebenheit nicht so vorgefallen seyn könne, wie sie erzählt wird, sobald also eine natürliche Erklärungsart derselben gesucht wird: so darf man auch nicht mehr an einzelnen Worten hängen; sondern man muß nun nach sorgfältiger Ueberlegung der Umstände nur die Thatsachen aufsuchen, welche wahrscheinlich der Erzählung zum Grunde lagen, und zeigen, wie daraus eine solche Erzählung in aller Unschuld zusammengesetzt werden konnte. Endlich ist es doch ein auffallender Umstand, daß hier gerade die drei Jünger den Moses und Elias gesehen haben sollen, die auch bei der angeblichen Erscheinung des Engels zur Stärkung Jesu Luc. XXII, 43. gegenwärtig gewesen sind, von der ich doch in der ersten Abhandlung erwiesen zu haben glaube, daß sie nicht stattgefunden haben könne. —

Nach Vorausschickung dieser exegetischen Observationen lege ich nun meinen Versuch selbst vor, der sich darauf gründet, und dadurch wohl auch seine Unwahrscheinlichkeit, und den Schein von Gekünsteltem, den er nach der gewöhnlichen Auslegungsmethode haben müßte, wenigstens größtentheils verlieren möchte. Ich denke mir nämlich den ganzen Vorfall so: — Jesus

ibe Jesu, und hatten kurz vorher (Matth. XVI, 16.) s lautes Bekenntniß davon Jesu selbst abgelegt; sie ten demnach der feierlichen Einweihung seines Messias- ichs nach jüdischen Begriffen sehnsuchtsvoll entgegen. irfen wir uns also wundern, wenn sie die ganze gebenheit für etwas Wunderbares hielten, und sie ch nach ihrer Vorstellung, die sie sich davon machten, Wunderbare malten? Sie wollten gewiß mit ihrer schreibung niemand täuschen; aber bei aller ihrer dlichkeit waren sie doch unvermögend, die Sache bst von dem Eindruck, den diese nach ihren Erwar- ngen, die sie von dem Messiasreiche Jesu hatten, f sie machen mußte, zu trennen. Und sie konnten ß um so weniger, da sie damals soeben aus dem hlafe erwachten (Luc. IX, 32.), wo man nicht so- ich das soeben Geträumte von dem wirklich Empfun- en deutlich unterscheiden kann, wo also die Vor- lungen im Schlafe und im Wachen, besonders wenn große Aehnlichkeit mit einander haben, in einander ßen, und gleichsam nur Ein Ganzes bilden. — her kommt es auch, daß die Verklärung Jesu, die h während des Schlafs der Jünger vorgefallen seyn ßte, eben so zuversichtlich erzählt wird, als wenn Schüler Jesu die ganze Zeit über gewacht, und s selbst mit Augen angesehen hätten, und in eben Worten als Thatsache vorgetragen wird, wie , was die Jünger nachher wirklich empfunden ha- ; obgleich jedermann einsieht, daß sie das, was hrend ihres Schlafs vorging, schlechterdings nicht ugen konnten.

2. Nach Maaßgabe dieser so gedachten d so räsonnirten Geschichte dachten die ostel sich auch den Zusammenhang der zelnen Thatsachen. Sie konnten ihn nicht an-

ein — und träumten fort. — Ein Gewitter zog auf; es blitzte *). Dieser Blitz wirkte auf die Imagination

---

deswegen haben auch neuere Ausleger keinen Zweifel darüber, wie diese Jünger an den Elias denken konnten: Aber daß die Juden bei der Ankunft des Messias auch den Moses wieder erwartet haben sollen, halten mehrere für unerweislich. Auch Herr Dr. Rau sagt in dem angezeigten Programm p. 10. „At cur hos (Mosen et Eliam), non alios viros, adesse et cum Jesu colloqui existimarunt? Qui hujus rei causam in eo inveniunt, quod Judaeos spem habuisse adserunt, fore, ut Moses et Elias temporibus Messiae in vitam redirent, difficultatem non plane expediunt. Nam etsi Eliae reditus a Judaeis exspectari solebat, quod vel ex Matth. XI, 14. XVI, 14. et Joh. I, 21. recte colligitur: tamen eos de Mose eamdem habuisse spem, demonstrari nequit." — Ich dächte aber doch, daß auch diese Erwartung des Mose aus den von Lightfoot, Schöttgen (und aus diesen von Wetstein) und von Eisenmenger gesammelten Stellen mit ziemlicher Gewißheit hervorgienge, wenn gleich im N. T. keine andere Spur als gerade hier, davon vorkommt. Ich will hier nur einige Stellen daraus anführen. Debar. Rabb. fol 293. 4. „Dixit Sanct. Benedictus Mosi, sicut vitam tuam dedisti pro Israele in hoc saeculo, si tempore futuro (עילם הבא, tempore Messiae), quando mittam ad eos Eliam prophetam, vos duo venietis simul שניכם באין באחרת In dem Targ. Hieros. Parasch, Bo, wird der Ort bestimmt, woher Moses zur Zeit des Messias kommen werde: „Moses venit e deserto משה יפיק סן כי ברברא Die Juden konnten auch dem Messias keine angeseheneren und berühmteren Gehülfen geben, als den Moses und Elias; denn Moses war der Stifter der jüdischen Religionsverfassung und Elias der Reformator derselben.

*) Daß ein Gewitter damals aufgestiegen sey ist wohl jetzt keinem Zweifel mehr unterworfen. Nicht nur die die Nachricht νεφέλη φωτὸς ἐπεσκίασεν αὐτοὺς

3. Was einer von den Aposteln gesagt, gethan, gesehen, und überhaupt erfahren hat, das wird oft so in den Evangelien ausgedrückt, als wenn sie es alle gesagt, gesehen oder erfahren hätten. Wenn z. B. Petrus, der überhaupt nach seinem Character überall voran war, nach dem einen Evangelisten etwas zu Jesu gesagt oder gethan hatte, das erzählt ein anderer Evangelist so, als wenn sie alle es gesagt oder gethan hätten. So auch, wenn Jesus etwas zu dem Petrus sagte, so wird es von einem andern Evangelisten so erzählt, als wenn Jesus es zu allen gesagt hätte. — Wenn also Petrus etwas gesehen zu haben glaubte, besonders in einer kleinen Gesellschaft: so wird dieß so erzählt, als wenn sie es alle gesehen hätten. Dieß war sehr natürlich. Petrus erzählte von etwas, was er in Gesellschaft mit ein Paar Andern gesehen zu haben glaubte: „Wir haben es gesehen." Und er konnte dieß um so mehr, wenn das, was er allein empfunden hatte, mit solchen Umständen verbunden gewesen war, welche wirklich alle erfahren hatten, und mit Grund der Wahrheit bezeugen konnten. Von Petrus kamen wohl die meisten Erzählungen in den drei Evangelien aus einem gemeinschaftlichen Sagenbuche, in welchem nach der Erzählung des Petrus, z. B. bei gegenwärtiger Verklärungsgeschichte, vorausgesetzt wurde, daß alle drei dasselbe gesehen hätten; denn sie waren ja auf dem Berge beisammen. Es ist also sehr natürlich, daß etwas von allen hier erzählt wird, was eigentlich nur Petrus erfahren hat. — Dazu kam, daß man ohnehin in der Folge die ganze Sache als etwas Objectives betrachtete, und nach der Erzählung des Petrus auch nicht anders ansehen konnte; und so ließ man um so mehr alle drei Jünger daran Theil nehmen. — Auf diese Weise verschwindet die Hauptschwierigkeit einer

ein — und träumten fort. — Ein Gewitter zog auf; es blitzte *). Dieser Blitz wirkte auf die Imagination

---

deswegen haben auch neuere Ausleger keinen Zweifel darüber, wie diese Jünger an den Elias denken konnten; Aber daß die Juden bei der Ankunft des Messias auch den Moses wieder erwartet haben sollen, halten mehrere für unerweislich. Auch Herr Dr. Rau sagt in dem angezeigten Programm p. 10. „At cur hos (Mosen et Eliam), non alios viros, adesse et cum Jesu colloqui existimarunt? Qui hujus rei causam in eo inveniunt, quod Judaeos spem habuisse adserunt, fore, ut Moses et Elias temporibus Messiae in vitam redirent, difficultatem non plane expediunt. Nam etsi Eliae reditus a Judaeis exspectari solebat, quod vel ex Matth. XI, 14. XVI, 14. et Joh. I, 21. recte colligitur: tamen eos de Mose eamdem habuisse spem, demonstrari nequit.“ — Ich dächte aber doch, daß auch diese Erwartung des Mose aus den von Lightfoot, Schöttgen (und aus diesen von Wetstein) und von Eisenmenger gesammelten Stellen mit ziemlicher Gewißheit hervorgienge, wenn gleich im N. T. keine andere Spur als gerade hier, davon vorkommt. Ich will hier nur einige Stellen daraus anführen. Debar. Rabb. fol 293. 4. „Dixit Sanct. Benedictus Mosi, sicut vitam tuam dedisti pro Israele in hoc saeculo, si tempore futuro (עילם הבא, tempore Messiae), quando mittam ad eos Eliam prophetam, vos duo venietis simul שניכם באין באחרן In dem Targ. Hieros. Parasch. Bo, wird der Ort bestimmt, woher Moses zur Zeit des Messias kommen werde: „Moses venit e deserto משה יפיק סן כי ברברא Die Juden konnten auch dem Messias keine angesehenern und berühmteren Gehülfen geben, als den Moses und Elias, denn Moses war der Stifter der jüdischen Religionsverfassung und Elias der Reformator derselben.

*) Daß ein Gewitter damals aufgestiegen sey, ist wohl jetzt keinem Zweifel mehr unterworfen. Nicht nur die die Nachricht νεφέλη φωτὸς ἐπεσκίασεν αὐτοὺς

wie allen Juden, ein Zeichen der nahen Gottheit, und bestätigte ihm alles, was er vorher von der feierlichen Einweihung Jesu zum Messias geträumt hatte; er war für ihn so sprechend, als wenn eine wirkliche Stimme vom Himmel Jesum für den Sohn und Liebling Gottes erklärt hätte (vergl. die erste Observation*). — Das Gewitter hatte sich nach diesem letzten fürchterlichen Donnerschlag verzogen, und so erholten sich allmählig diese Jünger von ihrer Furcht vor der nahen Gottheit**). Als sie nun ihre Augen wieder aufschlugen, so sahen sie niemand, als nur Jesum allein vor sich stehen. — Natürlich gab das, was die Jünger gesehen und gehört zu haben glaubten, neuen Stoff zur Unterredung mit Jesu. Er störte sehr weislich ihren unschädlichen Glauben nicht; denn dieser stärkte und befestigte ihr Zutrauen zu ihm; doch untersagte er es ihnen, die Sache nicht weiter ruchbar zu machen. Jesus mußte mit seinen Schülern, die noch so voll jüdischer Vorurtheile waren, sehr behutsam umgehen. Zuviel Aufklärung auf einmal konnten diese Leute nicht vertragen; sie wäre seinen weisen Planen sehr nachtheilig geworden; denn seine Schüler hätten gewiß Zutrauen und Enthusiasmus für ihn verloren, wenn ih-

*) Gerade so muß ja auch, nach dem Geständniß der besten Ausleger, die Stimme vom Himmel Matth. III, 17. und Joh. XII, 28. erklärt werden; vergl. Hezels Schriftforscher B. I, St. 2. S. 257. ff. und S. 295. f. Urgeschichte Th. 2. B. 1. S. 169 ff. und B. 2. S. 218. ff.

**) In der Nähe der Gottheit glaubte man sein Leben verlieren zu müssen. Wahrscheinlich gründete sich diese Meinung auf die Beobachtung, daß Menschen durch den Blitz getödtet worden sind; da man die Gottheit im Gewitter gegenwärtig dachte; vergl. 2 Mos. XIX, 21. XXXIII, 20. Richter VI, 22. 23. XIII, 22.

ein — und träumten fort. — Ein Gewitter zog auf; es blitzte *). Dieser Blitz wirkte auf die Imagination

---

deswegen haben auch neuere Ausleger keinen Zweifel darüber, wie diese Jünger an den Elias denken konnten: Aber daß die Juden bei der Ankunft des Messias auch den Moses wieder erwartet haben sollen, halten mehrere für unerweislich. Auch Herr Dr. Rau sagt in dem angezeigten Programm p. 10. „At cur hos (Mosen et Eliam), non alios viros, adesse et cum Jesu colloqui existimarunt? Qui hujus rei causam in eo inveniunt, quod Judaeos spem habuisse adserunt, fore, ut Moses et Elias temporibus Messiae in vitam redirent, difficultatem non plane expediunt. Nam etsi Eliae reditus a Judaeis exspectari solebat, quod vel ex Matth. XI, 14. XVI, 14. et Joh. I, 21. recte colligitur: tamen eos de Mose eamdem habuisse spem, demonstrari nequit." — Ich dächte aber doch, daß auch diese Erwartung des Mose aus den von Lightfoot, Schöttgen (und aus diesen von Wetstein) und von Eisenmenger gesammelten Stellen mit ziemlicher Gewißheit hervorgienge, wenn gleich im N. T. keine andere Spur als gerade hier, davon vorkommt. Ich will hier nur einige Stellen daraus anführen. Debar. Rabb. fol 293. 4. „Dixit Sanct. Benedictus Mosi, sicut vitam tuam dedisti pro Israele in hoc saeculo, si tempore futuro (עולם הבא, tempore Messiae), quando mittam ad eos Eliam prophetam, vos duo venietis simul שניכם באין כאחד In dem Targ. Hieros. Parasch. Bo, wird der Ort bestimmt, woher Moses zur Zeit des Messias kommen werde: „Moses venit e deserto משה יפיק מן גו מדברא Die Juden konnten auch dem Messias keine angesehneren und berühmteren Gehülfen geben, als den Moses und Elias, denn Moses war der Stifter der jüdischen Religionsverfassung und Elias der Reformator derselben.

*) Daß ein Gewitter damals aufgestiegen sey ist wohl jetzt keinem Zweifel mehr unterworfen. Nicht nur die die Nachricht νεφέλη φωτὸς ἐπεσκίασεν αὐτοὺς

— 18. allerdings den Vorzug zu behaupten scheinen. Petrus war ohnehin, wie wir aus Ap. Gesch. K. X. wissen, zu wunderbaren Visionen sehr geneigt. Allein theils ist dieser Brief sehr verdächtig, theils läßt sich die Zuversichtlichkeit des Verfassers aus der Lebhaftigkeit des Traums erklären. Endlich bleiben auch die physischen Ursachen einer natürlichen Vision bei dieser Begebenheit noch immer etwas dunkel. — So wenig ich also auf der einen Seite die Vorzüge der Erklärungsart der Verklärung Christi durch eine natürliche Vision verkenne, oder sie ganz zu verwerfen wage: so hat sie doch auf der andern Seite noch so viele Dunkelheiten und Schwierigkeiten, daß ich noch immer die erste Erklärungsart vorziehe, da sie zumal ihre größten Schwierigkeiten durch die vorausgeschickten Observationen verliert.

So könnte demnach diese sonderbare Verklärungsgeschichte Jesu auf die eine oder die andere Art sehr gut und ungezwungen aus natürlichen Ursachen abgeleitet werden, wenn man sich nur in die jüdische Denkart zu versetzen weiß; und so verliert sich alles das Anstößige, welches sie bei der ersten Ansicht für jeden Unbefangenen nothwendig haben muß. — Demungeachtet aber halte ich diese Begebenheit für keinen bloßen Zufall, sondern in der That für ein Werk der göttlichen Vorsehung, welche die Umstände auf eine so frappante Art zur Befestigung der Jünger in ihrem Glauben an die hohe Würde Jesu lenkte. Deßwegen störte auch Jesus seine Schüler nicht in ihrer Meinung, die sie von diesem Vorfalle hatten, da ja ohnehin seine wahre Würde auf ganz andern und weit wichtigern Gründen beruhte, die nur leider damals bei seinen schwachen Schülern kein solches Gewicht haben

konnten, als gerade dergleichen sinnliche Beweise seiner Messiaswürde, wie sie in dieser Begebenheit fanden. Jesus suchte nur ihre Meinung unschädlich zu machen, indem er den Jüngern befahl, diese Geschichte nicht auszubreiten, damit er nicht in Gefahr käme, von seinen übrigen Anhängern unter dem jüdischen Volke für den Messias öffentlich ausgerufen, oder von seinen Feinden als ein grober Betrüger und Verführer des Volks aufgestellt zu werden. — Ich bin also weit entfernt, in dieser Begebenheit einen bloßen Zufall zu finden; sie lag vielmehr in dem Plane der Vorsehung, wenigstens die drei Vertrauten Jesu fühlten sich in ihrem Glauben an Jesum, der bei ihren jüdischen Messiaserwartungen nicht selten wanken mußte, dadurch ausserordentlich gestärkt! nur wurde dieser Plan der göttlichen Weisheit auf dem gewöhnlichen Wege der Natur, ohne Wunder, ausgeführt. Doch führt uns gerade der sonderbare Zusammenfluß natürlicher Ursachen eben so gut, und vielleicht noch sicherer, auf weise göttliche Absichten, als eigentliche Wunder. Und so kann man doch eine, wenigstens mittelbare göttliche Bestätigung der Würde Jesu in dieser Begebenheit finden. — Von dieser Seite wünschte ich, daß auch gegenwärtiger Versuch die Verklärungsgeschichte Jesu zur Ehre unsrer Religion natürlich zu erklären, angesehen werden möchte. Alsdann darf ich auch gewiß von jedem vernünftigen Verehrer Jesu, dem es nur um die gute Sache unserer Religion zu thun ist, wenn er gleich ganz anderer Meinung seyn sollte, keinen Vorwurf der Frivolität und absichtlichen Schriftverdrehung befürchten. Ohnehin habe ich ja eben deßwegen sogleich im Anfang die Gründe angegeben, warum man genöthiget sey, eine natürliche Erklärungsart dieser Begebenheit zu versuchen; und die ganze Absicht dieser Abhandlung ging nur dahin, das Anstößige von dieser Begebenheit zu

tfernen, und den Spöttereyen der Bibelfeinde
rch eine natürliche Erklärung zu begegnen. —
lan vergleiche nun diesen neuen Versuch mit andern
rklärungen, besondern mit den vielfaches Vermuthun-
n, welche Herr Past. Schmidt in seinen Exegeti-
hen Beiträgen Th. II. S. 375. ff. aufgestellt hat.—
lan prüfe dann selbst und behalte das Beste!

---

## III.

## Ueber 1 Joh. V, 7.

### Eine historisch - literarische Bemerkung.

Das unten *) angeführte Argument aus der Ver-
hiedenheit des Genus im Subject und im Prädikate

---

*) Im neuen theologischen Journale vom J. 1798. Bd. XII, St. 6. pag. 613 sq. steht folgende grammatische Bemerkung über obige Stelle:

Seit langer Zeit hat sich in Deutschland keiner mehr gefunden, der die Aechtheit dieser Stelle behauptet hätte. Aber nicht so in England: Im Gentlem. Magaz. 1798. March. p. 208 werden von einem, der sich S. S. W. unterzeichnet, Gründe angeführt, die beweisen sollen, daß die Worte V. 7. 8. ἐν τῷ ὀυρανῷ bis ἐν τῇ γῇ incl. ächt seyen. Es sey, sagt er, leichter, und könne

ist keine neue Entdeckung des Engländers. Bengel sagt in seinem Gnomon N. T. z. d. St., nachdem er die Verschiedenheit des Genus angemerkt hatte: „Testantes esse proprie personis convenit, quodque tres in terra testantes, quasi personae essent, per prosopopoeiam describuntur, id personalitati trium in coelo testantium pulcre subseruit."

---

eher geschehen, daß Worte ausgelassen, als eingerückt würden. Eine jede der drei Personen werde einzeln im Evangelio Johannis als Zeuge angeführt, der Vater V, 37. der Sohn III, 11., der heilige Geist XV, 26., Vater und Sohn zusammen VIII, 18; es sey also der Lehre des Apostels und seiner Art sich auszudrücken nicht zuwider, wenn die drei hier zusammenstehen. Der Apostel liebe auch sonst Antithesen, wovon in dieser Epistel Beispiele vorkämen, als III, 7. 8. 20. 21. Mill versichere, die Worte ständen in einigen der ältesten Handschriften der vatikanischen Bibliothek; sie würden auch citirt von Vigilius Tapsensis im 5. Jahrhundert, und andern. Daraus folge daß, wenn sie gleich in einigen der ältesten Handschriften gefehlt haben möchten, sie doch in andern zu lesen gewesen wären. Die Worte, wenn sie in den Text gerückt würden, gäben ihm eine Fülle, die auch sonst an dem Style des Apostels in dieser Epistel zu erkennen wäre. Es sey nicht wahrscheinlich, vielmehr gegen die Grammatik, daß der Apostel, der vorher gesagt habe: τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν, nun das particip. masculin mit 3 nominibus neutris verbinde, ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα. Der letzte Grund ist der scheinbarste, und vielleicht von andern noch nicht gebraucht. Was von den übrigen zu halten sey, ist jedem Anfänger in der Kritik des N. T. bekannt *).

---

*) Man vergl. nur Griesbachs W*s. kritische Ausgabe des N. T., und Bemerkungen über Hezels Vertheidigung der Aechtheit der Stelle, 1 Joh. V, 7. 1794. G.

Einen besonderen Grund des diversi generis findet ber Bengel in einer Metalepsis, nach welcher ia genera hominum: propheta, baptista, apotolus, durch πνεῦμα, ὕδωρ und αἷμα angedeutet ürden. Und darin folgte ihm auch Chr. Friedr. ichmid in s. historia antiqua et vindicatio canonis cri V. et N. T., wo er p. 330. not. 84. sagt: Per πνεῦμα et αἷμα non res, sed personas testantes telligendas esse, ex eo patet, quod non dicuntur À μαρτυροῦντΑ, sed, ΟΙ μαρτυροῦντΕΣ, neque de- de ΤΑ τρίΑ, sed ΟΙ τρΕΙΣ, vergl. p. 565. not. 8. —

Daß aber sonst die Vertheidiger der Stelle nicht häufig Gebrauch von diesem Argumente aus dem en. masc. τρεῖς μαρτυροῦντες, gemacht haben, hatte ohl einen doppelten Grund. Einige mögen wohl einsehen haben, daß das Argument nicht haltbar ist. nn μαρτυροῦντες steht für μάρτυρες, und dieß wird ch von leblosen Dingen gebraucht, z. B. 1 Mos. XXI, 48. 51., wie schon Grotius z. d. St. richt bemerkt hat. Hauptsächlich aber enthielt man sich hl deßwegen dieses Arguments, weil auch die Gegner selben sich für die Unächtheit der Stelle bedienten. ttner führt in Historia dicti Johannei p 147. zweiten Grund der Socinianer gegen die Aechtheit Stelle an: „Quia v. VIII. Masculinum usurtur, cum tamen Spiritus, Aqua et Sanguis apud aecos sint Neutrius generis; torquet igitur mmaticos Masculinum τρεῖς. —

In der That hielten auch eben wegen dieser sonbaren Parallele der drei Zeugen auf der Erde und Himmel die ersten Reformatoren, z. B. Bugengen (Expos. Jonae, Vitemb. 1550. p. 8. sqq.) Stelle 1 Joh. V, 7. für eine Arianische Inter-

polation. „Revera confirmat blasphemiam Arianorum, schreibt er, ut videatur illa additio potius primum excogitata ab Arianis. Nam si sic Pater, λόγος, et Spir. S. sunt unum, sicut spiritus, aqua et sanguis unum, vicerint Ariani.“ So sagt auch Grotius z. d. St. Neque vero Arianis ablatas voces quasdam, sed potius additas, unde colligerent, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum non esse unum nisi consensu, quomodo spiritus, aqua et sanguis in unum testimonium consentiunt Quod cum viderent Catholici, abstulisse quidem eos illud, quod de Patre, Filio et Spiritu Sancto insertum fuerat, sed reliquisse illud tres unum esse, quia id ita positum ipsis nocere non poterat. Alios vero relicto illo loco de Patre, Filio et Spiritu Sancto ibi quidem posuisse, unum sunt; de spiritu vero, aqua et sanguine, in unum sunt, ut alius modus unitatis significaretur.“ Dieses Raisonnement ist zwar historisch unrichtig, allein man sieht doch daraus, wie es kam, daß unsere Theologen gern die τρεῖς μαρτυροῦντας für τρία μαρτυροῦντα ἐν τῇ γῇ nach einer bekannten Prosopopöie gelten, und gern die Beziehung auf die τρεῖς μαρτυροῦντας ἐν τῷ οὐρανῷ fahren ließen, um nur der fatalen Arianischen Parallele der Zeugen im Himmel und auf der Erde und ihrer Einheit loszuwerden. —

An alles das dachte wohl der gute Engelländer nicht: sonst hätte er wohl auf das Masculinum μαρτυροῦντες kein so großes Gewicht gelegt. —

## IV.

## Ueber die Einschränkung der kanonischen Autorität der Apostel auf wesentliche Religionswahrheiten, als Resultat einer exegetischen Observation.

Wenn es, wie ich glaube, evident ist*), daß Johannes in seinen drei wichtigsten Glossen, K. II. VII. und XII. Jesum entweder gar nicht verstanden, oder doch nicht richtig gefaßt habe: so ist die natürlichste Folge, die wir daraus ziehen, daß das πνεῦμα ἅγιον (es mag nun bestanden haben, worin es will) die Apostel nicht ganz und durchaus vor Irrthümern und Fehltritten bewahrt habe, und daß folglich die Theopneustie (was auch darunter zu verstehen seyn möchte) nicht so weit ausgedehnt werden dürfe. Ferner: hat hier Johannes, der Liebling und Vertraute Jesu, dreimal, und zwar gerade da, wo er seinen Lehrer recht zu verstanden haben (wie man dem ganzen Ton seiner Glossen anmerkt), glaubte denselben doch

*) Vergl. im neuen theol. Journale (Bd. XIII. St. 1. p. 79. sqq ) die Recension über Henke's Programm: Illustratur Joannes, Apostolus, nonnullorum Jesu apophthegmatum in Evangelio suo et ipse interpres. Helmst. 1798.

nicht recht gefaßt: so können wir uns überhaupt auf die Commentare der Apostel über dunkle Aussprüche Jesu in ausserwesentlichen Dingen (denn über wesentliche Lehren hat sich Jesus selbst genug erklärt) nicht ganz sicher verlassen: ihre Erläuterungen und ausführlichen Urtheile können eben solche Glossen und Philosopheme seyn, wie hier Johannes etliche lieferte. Die Folge davon ist, daß wir die Autorität der Apostel nur auf wesentliche Religionswahrheiten einschränken dürfen. Andere, als wesentliche Religionswahrheiten kann ohnehin die Gottheit — nachdem schon a priori zu bestimmenden Zweck aller Offenbarung — nicht offenbaren. Unter diesen erweislichen Voraussetzungen kann also auch Gott die Apostel entweder nur auf dem Wege der natürlichen Vorsehung in in ihren Lehrvorträgen unterstützt haben, oder ihre übernatürliche Legitimation kann sich nur auf die wesentlichen Religionswahrheiten eingeschränkt haben; denn in ausserwesentlichen Behauptungen waren sie ja, nach historischer Observation, dem Irrthume ausgesetzt. — Dieß giebt der Verfasser besonders den würdigen und von ihm verehrten Gottesgelehrten zu bedenken, die zur Vertheidigung so mancher positiven Lehrsätze der Apostel von dem Grundsatze, den auch einige neuere kritische Philosophen (ob nicht absichtlich?) aufgestellt haben, als einem festgegründeten, ausgehen: „Entweder ist alles im N. T., was zu Lehrsätzen gehört, von Gott geoffenbaret, und alles dieß durch die Wunder Jesu und der Apostel als wahr bestätigt; oder gar nichts.“ Denn wenn diese Alternative festgegründet ist, und auf der andern Seite die exegetische Observation des offenbar irrigen in einigen ausserordentlichen Meinungen der Apostel eben so fest steht: so ist leicht einzusehen, wohin dieses Dilemma führt; und es möchte also doch, selbst zur Ver-

theidigung der Göttlichkeit des Christenthums, rathsamer seyn, diese Alternative aufzugeben, und die göttliche Legitimation nur auf die wesentlichen Religionswahrheiten einzuschränken, um nicht durch jene Alternative am Ende alles zu verlieren. — So viel einstweilen als vorläufige Einleitung zu künftigen Untersuchungen und zur Abwendung eines gewöhnlichen Vorwurfs der ältern Theologen, daß die neuern inkonsequent dächten. Man scheint bei einem solchen Urtheile nur ihre Resultate, aber nicht immer ihre exegetischen und historischen Observationen zu kennen, die sie freilich bisher oft nur im Stillen gemacht haben. Aber Zeit ist es, daß die Sache endlich einmal im neunzehnten Jahrhundert mehr ins Reine komme, um dadurch der Theologie mehr Festigkeit zu verschaffen. Denn auf dem Wege a priori, den auch der Verfasser sehr wohl kennt und nach Verdienst zu schätzen weiß, ist nach seiner Ueberzeugung bei weitem nicht so viel für das theologische System zu gewinnen, als auf dem Wege der historischen und exegetischen Observation, den schon längst Semler und Teller und in unsern Tagen besonders Eichhorn mit so vielem Vortheil für das theologische Studium eingeschlagen haben.

## V.

# Ueber die Stelle Joh. XVII, 5.

Daß Jesus in dieser Stelle mit den Worten: Δόξασόν με σὺ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ, ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοὶ, seine Präexistenz andeuten wolle, hat allerdings sehr viel für sich, besonders, ausser der gewöhnlichen Bedeutung der Worte: δόξῃ, ᾗ εἶχον — — παρὰ σοὶ, dieß, daß das vorhergehende, dem παρα σοὶ genau entsprechende, παρὰ σεαυτῷ bei δόξασόν με den wirklichen Genuß der Herrlichkeit bei Gott auszudrücken scheint. Doch sey es dem Verfasser erlaubt, hier einige Anmerkungen zur Prüfung vorzulegen. 1.) Die δόξα Jesu soll doch eine Belohnung seines ἔργον seyn, V. 4. — Τὸ ἔργον, sagt Christus, ἐτελείωσα, ὃ δέδωκάς μοι, ἵνα ποιήσω. Καὶ νῦν, fährt er fort, δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ, τῇ δόξῃ, ᾗ εἶχον, πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, παρὰ σοί. Diese δόξαν erwartete also Jesus wegen der in der Ausführung der ihm aufgetragenen Geschäfte bewiesenen Treue. Diese Belohnung seines ἔργον konnte er aber nicht schon vor der Ausführung dieses ἔργον erhalten haben; er erwartet sie erst — καὶ νῦν δόξασόν με *).

*) Diese δόξαν wollte ich also nicht mit einigen neuern Auslegern bloß von der Würde und erhabenen Be-

2) Ist die δόξα nur Belohnung seines ἔργου, so
m sie nicht auf die δόξαν des Logos vor der
schöpfung der Welt gehen. Ueberhaupt spricht Christus
ganzen Kapitel von sich, als Messias, von seinem
γον auf Erden, das er nun vollendet habe.

3) Dieselbe δόξαν sollten auch seine Schüler
ben nach seinem Wunsche und nach seiner Bestim-
ung. V. 22. καὶ ἐγὼ τὴν δόξαν, ἣν δέδωκάς
οι, δέδωκα αὐτοῖς. Dieß kann aber unmöglich die
ξα des Logos seyn, die er vor der Weltschöpfung
on gehabt hat, sondern nur die dem Menschen
sus vor der Weltschöpfung bestimmte δόξα, als
lohnung seiner Amtstreue, an der seine Schüler we-
n gleicher Amtstreue nach seinem Wunsche
heil nehmen sollte. — 4) Δόξα, ἣν δέδωκάς μοι, V.
2. und 24. kann nun nicht heissen: honores, quos
ihi dedisti; denn Jesus erwartet sie ja noch als

---

stimmung Jesu auf Erden, von der glücklichen Aus-
führung seines Plans durch Verbreitung seiner Religion
verstehen; sondern von der Verherrlichung Jesu
überhaupt, sowohl auf Erden, durch Anerken-
nung seiner Würde und erhabenen Bestimmung,
und immer größern Verbreitung seiner Religion; als
auch im Himmel, durch glänzende Belohnung
seiner großen Verdienste und bewiesenen Treue in Erfül-
lung seines großen Berufes; vergl. V. 24. und Luc.
XXIV, 26. — Und in diesem letztern Sinne ist ohne
Zweifel δόξα V. 5. zu nehmen, wegen der Worte:
δόξασόν με — — παρὰ σεαυτῷ, die nur höchst
gezwungen und mit gänzlicher Uebersehung des παρὰ
σεαυτῷ von der höhern Bestimmung Jesu auf Erden,
und deren immer allgemeinern Anerkennung verstanden
werden könnten. Der Zusammenhang muß also erst je-
desmal entscheiden, welche Bedeutung von δόξα gerade
in einer Stelle anzunehmen sey.

Belohnung seiner Treue (V. 4. 5. vergl. V. 24.); honores, quos mihi decrevisti, nach dem bekannten hebr. Sprachgebrauche das verb. נתן. Dieses erhellt auch aus den nächstfolgenden Worten V. 22.: δέδωκα αὐτοῖς. Jesus hatte aber diese δόξαν seinen Schülern noch nicht gegeben, sondern nur bestimmt: θέλω, sagt er V. 24., ἵνα, ὅπου εἰμὶ ἐγὼ, κἀκεῖνοι ὦσι μετ' ἐμοῦ.

5) Folglich kann die δόξα V. 5. keine von Christo, als Logos, vor der Weltschöpfung schon genossene δόξα, sondern eine ihm, als Messias, für sein ἔργον erst bestimmte δόξα seyn. Δόξα, ἣν εἶχον παρὰ σοὶ V. 5. kann also nicht mehr bedeuten, als Δόξα, ἣν δέδωκάς μοι, V. 22. 24. Wenn demnach diese Worte nur den Rathschluß Gottes bezeichnen, so können auch die Worte V. 5. πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι nicht mehr beweisen, als das πρὸ καταβολῆς κόσμου V. 24. — Dieser Rathschluß Gottes war aber eine Wirkung seiner Liebe (ὅτι ἠγάπησάς με, V. 24.) Und eben deßwegen, weil die Ertheilung der δόξα V. 24. als eine Folge der Liebe Gottes von Jesu vorgestellt wird, so kann sie nicht wohl auf die Präexistenz des Logos gehen. — Folglich kann auch in dem παρὰ σοὶ V. 5. kein besonderer Beweis für die Präexistenz Jesu liegen.

Denn die Worte V. 5. δόξα, ἣν εἶχον, πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, παρὰ σοὶ, können nichts mehr bedeuten, als die Worte V. 24: δόξα, ἣν ἔδωκάς μοι, ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου. Da nun diese weiter nichts bedeuten, als die Jesu vor der Weltschöpfung von Gott bestimmte Würde und künftige Herrlichkeit: so können auch jene Worte V. 5. keinen andern Sinn haben, besonders nach dem oben dargelegten Zusammenhange mit V. 4. — Also muß doch παρὰ σοὶ übersetzt werden: Nach deinem Rath-

schlusse, wenn auch dieß hart scheinen sollte. Aber diese Härte kommt eigentlich nur daher, daß man an dem significatus hängt, wo man nach dem sensus fragen sollte. Man muß die ganze Phrase: δόξα, ἣν εἶχον παρὰ σοί, zusammennehmen, und übersetzen. Die Herrlichkeit, die du mir zu ertheilen bei dir beschlossen hast, nach 1 Petr. I, 20. — 6) Es kommt ohnehin auch darauf an, welche Worte Jesus im Aramäischen gebraucht habe. Denkt man sich z. B. die Worte hebräisch so: כבוד אשר היהליאתך (wie sie doch auch in der alten syrischen Uebersetzung lauten) so ist gewiß keine Härte darin, wenn man sie vom göttlichen Rathschlusse versteht. Ueberhaupt sprach Jesus kurz, abgebrochen, sententiös, in morgenländischen Bildern, besonders, wo seine Seele zu erhabenen Gefühlen gestimmt war, wie in diesem feierlichen Gebete. Da dürfen wir die Worte Jesu nicht auf die Wagschale unserer logischen Hermeneutiken legen, sondern den ganzen Gedanken Jesu fassen. In solchen starken und erhabenen Gefühlen der vorzüglichen Liebe seines himmlischen Vaters konnte er als Orientaler ohne alle Härte das, was ihm sein Vater vor der Schöpfung der Welt bestimmt hatte, so ausdrücken, als wenn er es schon vor der Weltschöpfung gehabt hätte. Denn was Gott beschließt, ist eben so gewiß, als wenn es schon gegenwärtig wäre. So sagt auch der Thalmud, daß das Gesetz vor der Weltschöpfung schon da gewesen sey. — Es nöthigt uns also durchaus nichts, bei παρὰ σοὶ das Partizip. ὢν zu suppliren; da es auch mit εἶχον construirt einen sehr passenden Sinn giebt, ohne daß die Präexistenz Jesu nothwendig daraus folgte, die ohnehin in den ganzen Zusammenhang gar nicht zu passen scheint. — 7) Endlich ist noch gar nicht entschieden, daß Jesus selbst sich so ausgedrückt habe. Es ist ja bekannt, daß Johannes,

wenn er gleich kurze Sentenzen Jesu treu referirt, doch in größern Reden Jesum ganz in seiner eigenen Manier sprechen läßt. Einen Hauptgedanken Jesu führt er in seiner eigenen Sprache weiter aus. Und daß dieß besonders Kap. XVII in dem langen Gebete Jesu der Fall sey, lehrt der Augenschein: es herrscht hier dieselbe weitschweifige, sich immer wiederholende Sprache, wie in dem 1 Brief. Johannis; Jesus spricht hier ganz in der Manier Johannis. Es konnte auch nicht anders seyn. Jesus hinterließ ja dieses Gebet nicht schriftlich. Johannes führt also dieses Gebet aus seinem Gedächtniß an: dieß lieferte ihm zwar die Hauptgedanken; die Ausführung aber blieb ihm selbst überlassen. Hatte er nun da Christum auch richtig verstanden? Hat er in die Hauptgedanken Jesu bei dieser Ausführung, wo er sich nicht an die eigenen Worte Jesu hielt, nicht halten konnte, nicht mehr hineingelegt, als darin wirklich lag? Man vergleiche hierüber Henkes Programm, und meine eingestreuten Bemerkungen *). (Diese Observation möchte auch über manche Stellen des Evangel. Joh. mehr Licht geben, als alle Schätze der Philologie.). Doch ist es nicht einmal nöthig, auf diesen Punkt im Evang. Johannis hier Rücksicht zu nehmen, da das Vorhergehende schon hinreichendes Licht geben wird.

Dieß sind nun kurz meine Gründe, warum ich keinen Beweis der Präexistenz Christi in dieser Stelle, Joh. XVII, 5. finden kann, sondern der Erklärung des Grotius, Wetsteins u. a., welche in neuern Zeiten besonders Hr. Dr. Nösselt (opusc. Fasc. II, p. 72. sq.) wiederholt hat, beitreten muß. — Ich überlasse es nun den gelehrten Schriftforschern, die

*) Man vergl. S. 87.

Gültigkeit der vorgetragenen Gründe scharf zu prüfen, und zu untersuchen, ob die entgegenstehenden Gründe, welche besonders Hr. M. Oertel in s. Christologie S. 512. ff. beinahe vollständig gesammelt hat, mit deren Widerlegung ich mich aber aus mehrern Gründen hier nicht abgeben konnte, wirklich im Stande seyen, diese durch Sprachgebrauch und Zusammenhang befestigte Erklärung umzustossen.

---

## VIII.

## Ueber die Recension des Cod. Vatic. 1209. (B. West.) in dem Evang. Matth.

Die wichtige Beobachtung, welche in der Recension der Birch'schen Varianten-Sammlung (vergl. N. theol. Journal 1799. B. XIII. St. 4. S. 405.) enthalten ist, „daß der Cod. B. in der Ap. Gesch. und in den apostolischen Briefen offenbar der Alexandrinischen Recension folge, hingegen von allen der Occidentalischen eigenen Interpolationen frei sey, und mit der letztern nur sehr selten zusammentreffe, ausser wo diese selbst mit der erstern übereinstimmt", darf ich wohl als eine neue Bestätigung meiner im theol. Journal (vom J. 1799. Bd. XIII. S. 310. ff.) geäusserten Muthmassung ansehen: „daß dieser Codex durchaus alexandrinisch sey, folglich auch nicht im

Matthäus zur abendländischen Recension gehöre.“ Denn auch aus dieser Beobachtung, daß B. in der Apostelgesch. und in den Briefen nur zur alexandrinischen Recension gehöre, und von allen der abendländischen eigenen Interpolationen frey sey, erhellt deutlich, daß er kein Codex criticus seyn kann; sonst müßte diese Mischung sich auch in den apostolischen Briefen veroffenbaren. Woher sollte nun dieser Codex blos in dem Matthäus die abendländische Natur erhalten haben? Aus Interpolation? Aber warum gerade nur in dem Matthäus, und da nicht einmal durchaus? Oder (denn dieß ist auch ein an sich möglicher Fall, der mir noch vor Kurzem beifiel), weil der größte Theil des Matthäus in dem ursprünglichen Codex B. durch einen Zufall verloren gegangen war, und nun der abendländische Besitzer diese Lücke aus einer Handschrift der occidentalischen Recension ergänzen ließ? Allein da mußte doch eine Verschiedenheit des Schriftcharacters in diesem Codex sichtbar seyn, welche aber bisher von keinem Kritiker, der diese Handschrift verglichen hat, bemerkt worden ist. Es bliebe also noch der Fall übrig, daß schon diejenige Handschrift, aus welcher der Codex B. eine Abschrift war, auf die eben beschriebene Art im Matth. gemischt worden wäre. Allein wozu alle diese Conjecturen, wenn sich auf dem im oben erwähnten Stücke meines Journals bemerkten Wege erweisen ließe, daß B. ungeachtet seiner großen Uebereinstimmung mit D. im Matthäus, dennoch ächt alexandrinisch sey?

Auf Veranlassung des von Herrn GKR. Griesbach, selbst in der oben erwähnten Recension des Birch'schen kritischen Apparats gefällten Urtheils über die ächt-alexandrinische Beschaffenheit des Codex B. in den apostolischen Briefen habe ich nun selbst eine kritische Untersuchung über das Verhältniß dieser Handschrift

Cod. D. (Cantabrig.) und zur alexandrinischen und
bländischen Recension in dem Evangelium Matthäi
Anfang bis zum Ende nach der Griesbach'schen
n Ausgabe angestellt, zwar nur im Allgemeinen,
Uebergehung der Stellen, wo diese Handschrift,
uthlich wegen ihrer Uebereinstimmung mit dem
, recept. in dem kritischen Apparate nicht angeführt
und bloß mit Rücksicht auf die ausdrückliche Mel=
| dieses Codex unter den Varianten, aber doch, wie
hoffen darf, so, daß schon aus dieser Rücksicht ein
res kritisches Resultat hervorgehen kann. Diese
gleichung habe ich aber, theils um Zeit zu ersparen,
s um eine mehrfache Ansicht zu gewinnen, nach
: doppelten Methode angestellt. In den ersten zehn
iteln machte ich vier Classen: 1) wo diese Hand=
ft den Varianten in der Griesb. Ausgabe zufolge
: mit dem Cod. D. und mit andern occidentalischen
len übereinstimmt, aber auch zugleich mit Alexan=
nern; 2) wo sogar diese Handschrift mit andern
andrinern gegen den Cod. D. und die übrigen
dentaler gemeinschaftliche Sache macht; 3) wo diese
dschrift mit der Abendländischen oder auch Constan=
politanischen Recension gegen die Alexandriner stimmt;
4) wo dieser Cod. B. mit dem Cod D. allein
nt. — Von dem elften Kapitel an richtete ich
: Augenmerk bloß auf das gegenseitige Ver=
tniß der beiden Handschriften B. und D.;
man bisher diese im Evangel. Matthäi in der
ten Verbindung dachte. Und hier machte ich drei
sen: 1) wo beide nicht in Gesellschaft sind, folg=
B. ohne D., oder D. ohne B. als Zeuge auftritt;
vo zwar B. und D. zusammen stimmen, aber zu=
h in Gesellschaft mit den Alexandrinern, oder
Constantinopolitanern, und nicht bloß mit

Abendländern; endlich 3) wo die Cod. B. und D. zusammenstimmen ohne die Alexandriner *).

Das Resultat dieser Untersuchungen war nun folgendes: — In den ersten zehn Kapiteln des Matthäus stimmt zwar der Cod. B. mit dem Cod. D. oder andern Occidentalern, wie sich wohl erwarten ließ, sehr oft, nämlich 92 Male überein; allein darunter nur neun Mal gegen die Alexandriner und 83 Mal in der Gesellschaft der Alexandriner. Er stimmt aber auch in diesen 10 Kapiteln mit den Alexandrinern gegen den Cod. D. und andere Occidentaler 34 Male. Also stimmt diese wichtige Vatikanische Handschrift in diesem Abschnitt des Matthäus 117 Male mit den Alexandrinern, da er nur 92 Male mit den Abendländern übereinstimmt. Und die 9 Lesarten, worinn dieser Codex mit den Abendländern gegen die Alexandriner stimmt, sind nicht unbedeutend, und die Uebereinstimmung kann sehr zufällig seyn; sie findet ohnehin auch nur mit wenigen Occidentalern, nicht einmal immer mit den wichtigsten, geschweige denn mit allen, statt, und besteht mehr in unbedeutenden Auslassungen und Versetzungen, als in Zusätzen, die sonst der abendländischen Recension eigen sind. Der wichtigste Zusatz ist noch: τασσόμενος, VII, 9., den B. aber auch mit dem Chrysostomus und mit einigen Moskauer Handschriften gemein hat. Der Kürze wegen unterlasse ich es, diese neun Varianten hier anzuführen, und verweise nur auf die Stellen selbst, um sich von der Unwichtigkeit der-

*) Daß ich diese Untersuchung nach den Griesbachischen Grundsätzen der Kritik, die auch kurz in den Prolegomenis zur neuen kritischen Ausgabe des N. T. angegeben sind, angestellt habe, bedarf wohl kaum einer Erinnerung, noch weniger einer Rechtfertigung.

ben zu überzeugen: II, 19. III, 16. V, 39. VI, . 25. VIII, 9. 15. IX, 27. 32. Unter diesen ... Stellen sind zwar vier Stellen, wo B. mit D. llein gegen die Alexandriner stimmt; allein auch dieß ... bei den wenigen Stellen, worin dieser Fall ein= itt, nicht beweisen, daß Cod. B. zu der Abendländi= hen Recension gehöre. Ebenso stimmen Codd. C. und ., diese ächt alexandrinischen Handschriften, mehrmals it D., selbst gegen andere Alexandriner, z. B. IV, . X, 9. X, 28. 32. XIII, 31. 52. ꝛc. ꝛc. Und Cod. B. in 34 Stellen mit den Alexandrinern ge= en D. und andere Occidentaler stimmt, und in 83 tellen mit der Abendländischen Recension nur in Ver= ndung mit den Alexandrinern, hingegen nur neun al gegen die Alexandriner; so erhellt schon daraus, ß Cod. B. mit weit größerem Rechte zur Alexandri= schen als zur Abendländischen Recension zu rechnen y. Man darf sich nur nicht durch den öftern An= ck des B. und D. unter den Varianten blenden las= n; und überdieß giebt es mehrere Stellen, Matth. . V. VI. IX. X., wo D. ganz allein in Gesellschaft derer Occidentaler ist, ohne B. Man vergl. nur die riesbachische Ausgabe S. 37. 41. 42. 44. 45. Auch ter den 34 Stellen, wo Cod. B. mit den Alexandri= rn gegen D. oder andere Occidentaler stimmt, giebt mehrere, wo B. sich gegen D. selbst mit andern cidentalern verbindet, z. B. IX, 22. — Es erhellt so schon aus diesen 10 ersten Kapiteln, daß die Ver= andtschaft der beiden Handschriften B. und D. nicht hr groß seyn könne. —

Dieß geht noch deutlicher aus der zweiten Ver= eichung von K. XI — XXVIII. hervor. Hier sind e beiden Codd. 480 Male nicht in Gesellschaft, und r 248 Male beisammen. In jenen 480 Stellen

steht Cod. D. 309 Male allein ohne Cod. B., und B. ohne D. 171 Male, und stimmt hier sehr oft mit C. L. uud andern Alexandrinern gegen D. — Ebenso ist auch Cod. B. in den 248 Stellen, wo er mit D. zusammenstimmt, 236 Male meist mit den Alexandrinern, und selten bloß mit den Constantinopolitanern. die doch auch mit den Alexandrinern in Verbindung stehen, in Gesellschaft; und nur 12 Male kommt B. D. ohne Gesellschaft der Alexandriner oder Constantinopolitaner vor. Ueberdieß sind die übereinstimmenden Lesearten in diesen 12 Stellen meist von der Art, daß bloß zufälliges Verschreiben die Ursache der Uebereinstimmung seyn kann, ohne daß man davon auf eine nähere Verwandtschaft dieser beiden Handschriften zu schließen berechtiget wäre.

Das Resultat von Allem ist nun wohl dieses: „daß Cod. B. auch im Matthäus weit mehr, (wohl zehnfach mehr) mit den Alexandrinern gegen D. als mit D. gegen die Alexandriner stimme; daß also diese wichtige Vatikanische Handschrift im Matthäus eben so gut, wie in den übrigen Evangelien und apostolischen Briefen, zur Alexandrinischen, und nicht zur Occidentalischen, Recension gehöre.“ — Doch schien sich die Beobachtung bei der angestellten Vergleichung mir anzubieten (nur konnte ich sie, da sie mir zu weit aus dem Wege lag, und ich ohnehiu nicht Zeit genug zu ganz vollständigen und erschöpfenden Untersuchungen über das ganze Verhältniß des Cod. B. zu den verschiedenen Recensionen und einzelnen Familien derselben hatte, nicht weiter verfolgen: „daß dieser Cod. B. sich in dem Evangelium Matthäi merklich zu der Constantinopolitanischen Recension „hinneige, ohne doch eigentlich zu ihr (sondern vielmehr „zur alexandrinischen) zu gehören; und daß sich wohl „daraus die Uebereinstimmnng dieser Hand-

„schrift mit D., selbst gegen die Alexandriner, aber meist „doch in Gesellschaft der Constantinopolitaner, erklären lasse." —

Um so mehr ist zu wünschen, daß wir einmal eine meisterhafte Beschreibung dieser wichtigen Handschrift von der Hand eines Griesbachs, wie man sie in seinen symbolis criticis von Ihm gewohnt ist, erhalten mögen! —

## VII.

## Ueber die Anordnung des letzten Passahmahls Jesu. Matth. XXVI, 17 — 19. Marc. XIV, 12 — 16. Luc. XXII, 7 — 13.

Diese Erzählung hat so viel auffallend Sonderbares, Geheimnißvolles und sogar, wenn man sich in die Zeit und an den Ort der Begebenheit versetzet, Unmöglichscheinendes, daß es sich wohl der Mühe verlohnt, einen neuen Versuch zu machen, ob sich nicht alles das, was Anfangs so sehr empört, und die ganze Erzählung mährchenhaft macht, ganz leicht und natürlich erklären lasse; wodurch allein die Glaubwürdigkeit dieser Erzählung gerechtfertigt werden kann 1)

1) Man erwarte also hier keine blos philologische Erläuterungen, die man bei Wetstein, Wolf, Rosen,

In der Hauptsache stimmen alle drei Evangelisten mit einander überein; nur erzählt Matthäus am kürzesten; Lucas hingegen am ausführlichsten. Dieser erwähnt auch des merkwürdigen Umstandes, worin Markus mit ihm übereinstimmt, daß Jesus die abgeschickten Schüler angewiesen habe, einem Wasserträger, der ihnen begegnen würde, gerades Wegs in das Haus, wohin dieser gehen würde, nachzufolgen, und dort die Osterlammsmahlzeit zu bereiten. — Der Bericht, den uns die drei Evangelisten geben, ist also folgender:

Am ersten Tage der ungesäuerten Brode (am 14. Nisan 2) trug Jesus zweien seiner vertrauten Schüler,

---

müller, u. a., besonders aber in Westhovii diatribe in hist. passionis D. N. (Lugd. 1733. 4.) p. 14 — 27. reichlich finden kann. Nur solche philologische und antiquarische Bemerkungen gehören nach der Absicht des Verfassers hierher, wodurch die Erzählung selbst das nöthige Licht erhält. — Uebrigens werden die Leser wohl thun, wenn sie die folgenden Anmerkungen, welche nicht wohl ohne den Zusammenhang zu sehr zu zerreissen, in den Text selbst verwebt werden konnten, und doch als Belege zur Erläuterung und zur exegetischen Litteratur nothwendig sind, — um alles über diesen Gegenstand in der Kürze beisammen zu haben — bei dem ersten Durchlesen ganz überschlagen, um den Hauptfaden der Untersuchung nicht zu verlieren, und erst nach einer zweiten Durchsicht dieselben als Beweise und Erläuterungen mit dem Texte vergleichen. —

2) Dieser 14te des Monats Nisan hieß schon der erste Tag der ungesäuerten Brode, weil an diesem Tage, wo Abends um 6 Uhr das eigentliche Osterfest anging, schon gegen Mittag alles Gesäuerte weggeschafft werden mußte; vergl. 2 Mos. XII, 6 15 Da aber dieses Fest doch eigentlich erst mit der Osterlammsmahlzeit, Abends nach Sonnenuntergang seinen Anfang nahm, 2 Mos. XII, 6. 18. 5 Mos. XVI, 6: so läßt sich daraus erklären, warum Josephus bald von sieben, bald von acht

trus und Johannes (Luc. XXII, 8.), auf, das sterlamm für ihn und seine Vertrauten in Jerusalem bereiten 3). Auf ihre Anfrage bei wem (ποῦ) sie

---

Tagen der Osterfeier spricht; vergl. dessen jüd. Alterthümer II, 5. VII, 10. — Das Osterlamm wurde also Abends zu Ende des 14ten, und zu Anfang des 15ten Nisan, und nicht zu Anfang des 14ten Nisan gegessen, wie einige aus unrichtiger Deutung des בין תערבים (inter duas vesperas) 2 Mos. XII, 6. das sie von einem ganzen νυχθήμερον verstanden, behaupten, da doch das הערבים nothwendig ein Theil desselben Tages nach 4 Mos. XXVIII, 3. 4. seyn muß, vergl. Herm Witsii. meletem. Leidens. diss. XI. de die et hora ultimi paschalis Christi. Noch weniger erlaubt die ausdrückliche Versicherung des Lucas (XXII, 7.) ἦλθε δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα, die von der heutigen griechischen Kirche aus dogmatischem Interesse zur Vertheidigung des Gebrauches des gesäuerten Brodes bei dem Abendmahl angenommene Meinung: daß Christus schon zu Anfange des 14ten Nisan, die Juden aber zu Anfang des 15ten Nisan das Osterlamm gegessen hätten. Am allerwenigsten ist Sauberts Meinung (diss. de ultimo Christi paschate), daß die Juden damals erst mit dem Anfange des 16ten Nisan das Passah gefeiert hätten, mit der ausdrücklichen Angabe des Lukas vereinbar, vergl. Conr. Ikenii dissertt. philol. theol. Vol. II. ed. Io. Herm. Schacht. (Traiect. Batav. 1770. 4.) diss. X. de tempore celebr. a Servatore ultim. coen. paschal. P. I. Cap. II. §. IV. — VII p. 414. sqq.

3) Das Jesus wirklich das Osterlamm mit den Seinigen gegessen habe, daß also die hier zubereitete Mahlzeit keine gewöhnliche Mahlzeit, auch das hier erwähnte πάσχα nicht ein bloßes πάσχα μνημονευτικὸν, sondern das πάσχα θύσιμον gewesen sey, erhellt schon aus dem ganzen Zusammenhange und dem Sprachgebrauche des ἑτοιμάζειν τὸ πάσχα Matth. XXVI, 17. vergl. V. 19. Luc. XXII, 7 — 9. vergl. V. 13. —

denn in Jerusalem die Osterlammsmahlzeit zurichten sollten? gab ihnen Jesus (nach Markus und Lukas) die unbestimmte Anweisung: sie sollten nur, wenn sie an die Stadt kämen, einem Knechte 4), der ihnen mit einem Wasserkruge begegnen würde 5), in das Haus,

---

Da aber verschiedene damit zusammenhängende nicht uninteressante Fragen eine ausführlichen Prüfung und Erörterung verdienen, als in einer bloßen Anmerkung thunlich ist: so wird es schicklicher seyn, alle diese verschiedenen Ansichten und deren Beurtheilung in einer besondern Abhandlung kurz zusammenzufassen, mit Beifügung der nöthigen literarischen Notizen. —

4) ἄνθρωπος Marc XIV, 13. Luc. XXII, 10. kann hier zwar ein Mann, Jemand, bedeuten, wie אדם im Hebräischen, und auch ἄνθρωπος bei Griechen vorkommt, der Syrer hat hier allenfalls עברא; vergl. Pfochenii diatribe de lingu graec. N. T. puritate, §. LIX. Allein da ἄνθρωπος und homo bei den Classikern, sowie אדם im A. T. gewöhnlich von geringen Personen, besonders von Sclaven, gebraucht wird (vergl. Bynaeus de morte I. C. (Amst. 1691. 4.) L. I. p. 70. sqq. und 477.) und dann οἰκοδεσπότης (Luc. XXII, 11. entgegensteht: so bedeutet es hier, wie Luc. XII, 36 einen Knecht; da ohnehin das Wassertragen zu den niedrigsten Arbeiten der Hebräer gehörte: 5 Mos. XXIX, 11. Job IX, 21 Ebenso war es auch bei den Römern, vergl. Wetstein zu Marc. XVI, 13.

5) Κεράμιον, sc. σκεῦος s. ἀγγεῖον, ein irdener Wasserkrug, vergl. Schleusneri Lexicon sub h. v. Wetstein ad Marc. XIV, 13. Wen der Streit der Philologen interessiren kann, ob dieser Ausdruck hier das Maas, oder die Größe, oder bloß die Masse bezeichne, den verweisen wir auf Bynaei de morte J. C. L. I. p. 478. sqq. und Westhovii diatr. in histor. passionis I. C. p. 20. In dem Ausdruck an sich liegt wohl nur die Bedeutung: vas fictile; aber aus dem βαστάζειν mag man immer herleiten, daß es eine amphora und keine lagena gewesen sey.

dieser hinginge, gerades Wegs nachfolgen, und bei
Hauswirthe 6) aufragen, wo das Speisezim=

---

6) Es heißt ausdrücklich Luc. XXII, 11. *οἰκοδεσπότης τῆς οἰκίας*. Jesus nannte ihn aber nicht; und daher drückte es Matthäus, der jene Erzählung vom Wasserträger übergeht, XXVI, 18. so aus: *ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν πρὸς τὸν δεῖνα*. Ὁ *δεῖνα* entspricht dem hebr. אלמני פלני und dem bekannten N. N. Jesus hatte zwar eine bestimmte Person im Sinne, nannte sie aber aus guten Ursachen nicht: *πρὸς τὸν δεῖνα* ist also hier verschieden von *πρὸς δεῖνα*, wie schon Erasmus zu Matth. XXVI, 18. und Dan. Heinsius (Ecercit. sacr. l. 1. c. 23.) richtig bemerkt haben. Ὁ *δεῖνα* und zwar auch, wie *τις*, *ἀορίστως* gebraucht (cf. Devarius de graec. lingu. particulis, c. VIII.), besonders wenn es verdoppelt wird, *ὁ δεῖνα καὶ ὁ δεῖνα* für *ὁ καὶ* (Hoogeveen ad Viger. ed. Zeune, p. 21.); allein es wird doch auch für eine bestimmte, aber ungenannte Person gebraucht, wie Hoogeveen (l. c.) aus einer Stelle Lucians und Bynäus (de morte J. Chr. l. I. p. 473.) aus den Stellen des Aristophanes und Demosthenes bewiesen haben. Und so muß auch hier das *πρὸς τὸν δεῖνα* genommen werden. Denn auf Gerathewohl konnten Petrus und Johannes an diesem Tage, wo schon alle Speisezimmer bestellt waren, nicht in das erste beste Haus gehen, und dort ihren Auftrag ausrichten. Daher glaubten auch Erasmus, Vatablus u. a. z. d. St. Jesus habe wirklich diesem Abgeordneten den Namen des Hauswirthes angegeben, nur hätte Matthäus ihn ausgelassen. Allein dieß ist offenbar gegen den Zusammenhang, der die ganze Anordnung geheimnißvoll darstellt. Auch wäre die Anweisung an den Wasserträger, nach Markus und Lukas, alsdann ganz überflüssig gewesen. (vergl Bynaeus l. c.) Wer dieser Hauswirth gewesen sey, wissen wir nicht. Man wollte es aber wissen, und so fiel man bald auf Nikodemus, bald auf Joseph von Arimathia, bald auf den Johannes Markus (cf. Bynaeus l. c. p 481.

mer 7) wäre, worin ihr Lehrer, da jetzt seine Zeit herannahe (Matth. XXVI, 18.) 8), mit den Seinigen

---

sqq.), und vergaß ganz die goldene Regel des Theophylakts: ἃ ἡ γραφὴ ἀπεσιώπησεν, οὐ δεῖ ἐξετάζειν. Unbegreiflich aber ist es, wie Nicephor. Callist u. a, denen auch Baronius folgte, den Apostel Johannes, der doch selbst einer von den beiden Abgeordneten war, für jenen ungenannnten Hausherrn halten konnten; vergl. Js. Casauboni exercitationes ad Baronium, p. 405.

7) Das von Markus und Lukas hier gebrauchte Wort κατάλυμα bedeutet zwar oft eine Herberge, entweder in einem öffentlichen oder Privathause (diversorium vel publicum, vel privatum) und entspricht da dem hebr. מָלוֹן 2 Mos. IV, 24. Wolf (cur philol. ad h. l.) wollte gar ein öffentliches Wirthshaus (πανδοχεῖον), aus sehr unstatthaften Gründen hier verstehen, da doch schon Gerhardt u. a. sehr wohl bemerkt hatten, daß hier nur an ein Privathaus zu denken sey. Allein da Petrus und Johannes den Hauswirth selbst fragen sollten: ποῦ ἐστὶ κατάλυμα; so kann hier κατάλυμα unmöglich das Haus selbst, sondern nur einen Theil desselben, das Speisezimmer, bedeuten. Und so kommt auch κατάλυμα 1 Sam. IX, 22. für das hebr. לִשְׁכָּה (cubiculum, coenaculum) vor. Dieß erhellt auch ganz deutlich aus den nächstfolgenden Versen (Marc. XIV, 15. Luc. XXII, 12.), wo offenbar ἀνάγχιον oder ἀνώγεον (conclave in superiori parte aedium) damit abwechselt, welches gleichbedeutend ist, mit dem sonst im N. T. gewöhnlichen ὑπερῷον (hebr. עֲלִיָּה) wo man zu speisen pflegte.

8) Bloß nach dem Matthäus XXVI, 18.) läßt Jesus dem Hauswirthe sagen: ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστι. Dieß versteht man gewöhnlich (und wohl mit Recht, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche des N. T. Joh. VII, 30. VIII, 20. XIII, 1. (ὥρα ist dort so viel, als hier καιρὸς) davon: daß die Zeit seines Todes heran-

ich die Osterlammsmahlzeit halten wollte. Dieser
ude ihnen alsdann sogleich ein zu dieser Absicht voll=

---

nabe. Nur will dieß nicht recht mit dem Folgenden zusammenhängen: deßwegen will ich die Osterlammsmahlzeit bei dir halten." Denn wenn auch sein Tod nicht so nahe gewesen wäre, würde er doch die Osterlammsmahlzeit mit seinen Schülern nach dem jüdischen Gesetze gehalten haben. Deßwegen verstehen es einige Ausleger von der Zeit des Osterfestes; allein es heißt nicht: *καιρὸς τοῦ πάσχατος*, sondern: *καιρός μου*, Mit größerem Scheine verstehen es andere Ausleger davon, daß Jesus wegen seines nahen Todes das Passah einen Tag früher gefeiert habe, als die übrigen Juden; entweder das wahre Passah (*πάσχα θύσιμον*), (wie Gerhard) (Harmon. Evang. cap. CLXIX.) und Er. Schmid (Nov. Test. h. l.) annehmen), nach der wahren gesetzlichen Bestimmung des Passah, welche die Juden nachher verlassen hätten; oder nach der Meinung des Grotius, war das *πάσχα μνημονευτικὸν* ohne Osterlammsmahlzeit, wie die heutigen Juden das Passah feiern. Es ist zwar nicht zu läugnen, daß unter einer solchen Voraussetzung der Zusammenhang sehr gewinnt: „Da die Zeit meines Todes so nahe ist, so kann ich nicht bis morgen mit dem Passahmahle warten, sondern will es heute noch mit den Meinigen bei dir halten." Allein daß Jesus das Osterlamm wirklich gegessen habe, wird in dem folgenden Aufsatze gegen Grotius gezeigt werden; und wenn auch Jesus das Passah wirklich einen Tag früher, als die Traditionarier, mit den Karäern gefeiert hat, so geschah dieß aus Ueberzeugung von der Rechtmäßigkeit dieser frühern Feier, nicht wegen seines nahen, bevorstehenden Todes. — Es bleibt also immer einige Schwierigkeit des Zusammenhanges. Mir ist daher wahrscheinlicher, da ohnehin Matthäus diesen Satz allein hat: daß er nicht zum Auftrage gehöre, den Jesus den Abgeordneten gegeben hatte, sondern, daß er vielmehr eine spätere Glosse sey, welche aus den Worten Jesu, Luc. XXII,

kommen eingerichtetes Speisezimmer 9) anweisen, wo sie alles, was zur Osterlammsmahlzeit gehörte, zubereiten könnten. — Als nun Petrus und Johannes, diesem Auftrage ihres Lehrers zufolge, nach Jerusalem gingen, so fanden (Marc. XIV, 16. Luc. XXII, 13.) und thaten sie alles, wie ihnen Jesus die Anweisung gegeben hatte. —

Bleibt man bei dieser Erzählung allein stehen, ohne andere Umstände, die vorhergegangen seyn müssen, damit in Verbindung zu setzen: so häufet sich eine Schwierigkeit über die andere, an die man freilich bisher gar nicht, oder doch nur zum Theil dachte, die aber die ganze Erzählung nothwendig zur unglaublichsten machen müssen, so lange man ihr das Geheimnißvolle nicht abstreift, und sie nicht aus einem ganz natürlichen Gesichtspunkte ansieht. — Schon das ist sonderbar, daß Jesus jetzt erst — am letzten Tage, an das in Jerusalem zu haltende 10) Passahmahl denken

---

15.: ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν, πρὸ τοῦ με παθεῖν, entstanden seyn mag. Ohnehin wären diese Worte dem Hauswirthe völlig unverständlich, folglich der Auftrag derselben ganz zweckwidrig gewesen. —

9) Daß ἐστρωμένον nicht einen gepflasterten Saal, wie Luther übersetzte, sondern ein völlig zur Mahlzeit mit Tischen und Polstern versehenes Zimmer bedeute, ist schon längst von den Auslegern bemerkt und aus griechischen Schriftstellern bewiesen worden. Es ist daher synonym mit ἕτοιμον, Marc XIV, 15. welches mit Recht schon von Erasmus, Beza, Grotius und Mill für eine Glosse erklärt worden ist; es fehlt auch in mehrern Handschriften und ältern Versionen; vergl. Griesbach z. d. St. und Bynäus de morte J. C. L. I. c. VI. s. 20. p. 498. sqq.

10) Das Osterlamm durfte nach 5 B. Mos. XVI, 5. 6.

l, oder — nach Matthäus und Marcus — sich
t von seinen Schülern daran erinnern lassen soll.
swärtige Juden hatten zwar nicht nöthig, von den
nwohnern zu Jerusalem ein Zimmer zu diesem Mahle
miethen; sondern diese waren verbunden, ihre Woh-
ngen zu diesem Gebrauche umsonst herzugeben; dafür
rde ihnen das Fell der Osterlämmer, und das ge-
uchte irdene Geschirr überlassen 11). Aber bestellt
d verabredet mußte doch der Platz werden, wo man
s Osterlamm essen wollte, zumal da ausser den ein-
imischen noch so viele tausend auswärtige Juden 12)

---

nur an dem Orte geschlachtet und gegessen werden, wo das Heiligthum war. Daher kommt es, daß die Juden heutiges Tages kein Osterlamm essen, sondern sich mit dem ungesäuerten Brode und den bittern Kräutern begnügen. Vergl. Bodenschatz kirchl. Verfassung der heutigen Juden, Th. 2. S. 299. ff. Buxtorfii synag. Jud. (Basil. 1661. 8.) c. XVIII. p. 419. sq.

11) Joma fol 12. 1. Megilla fol. 26. 1. „Traditio est, non mercede conduci domos Hierosolymis, quia propriae non erant. R. Eleazar, fil. Zeda dixit: nec lectos; recepit ergo pater familias ab hospitibus coria sacrificiorum. Abai dixit: Hoc etiam inde discas, moris fuisse, ut quis relinqueret vas fictile atque etiam corium sacrificiorum suorum hospiti suo.“ cf. Wetstein ad Matt. XXVI, 18.

12) Ausser den Einwohnern von Jerusalem rechnete Josephus de B. I. L VII, c. 45. noch über 2½ Millionen ausländische Juden, welche das Osterlamm dort gegessen haben sollen. Nach seinem Bericht ließ Cestius, unter der Regierung des Nero, die im Tempel geschlachteten Osterlämmer von den Priestern zählen. Deren sollen nun 255,600 gewesen seyn. Rechnet man nun auf jedes Lamm 10 Personen (denn unter 10 durften es nicht seyn, es konnten auch wohl 20 — nur nicht darüber — die Osterlammsmahlzeit halten): so kommen schon 2,556,000. Da nun aber 10 die geringste Zahl

alle das Passahmahl in Jerusalem aßen. Da durfte man's doch wohl nicht auf gut Glück aukommen lassen, und noch am letzten Tage in das erste beste Haus in Jerusalem schicken, um dort ein Zimmer für das Passahmahl zu bestellen, wo wahrscheinlich schon lange

---

war, so ist gewiß die Zahl 2,700.000, welche Josephus annimmt, nicht zu groß, wenn nur seine Angabe der geschlachteten Osterlämmer überhaupt richtig ist. Augustin rechnet sogar 3 Millionen Juden auf Ostern in Jerusalem. — Diese Anzahl wäre freilich für den kleinen Umfang der Stadt Jerusalem, der nach Josephus (de B. I. L VI, 13.) nur 33 Stadien, also nicht viel über eine Meile betrug, ganz unbegreiflich, wenn man nicht mit Grund annehmen könnte, daß diejenigen Fremden, welche zu spät aukamen, und keinen Platz mehr in Jerusalem selbst finden konnten, vor der Stadt Zelte aufgeschlagen und darunter campirt hätten, gerade so, wie es Pitt von den Wallfahrten der Mohammedaner nach Mekka — einer kleinen und schlecht gebauten Stadt, worin höchstens 1000 Familien wohnen — erzählt. Jährlich — sagt er — kommen viele Caravanen an, deren jede doch wenigstens aus 50,000 Menschen besteht, die Mohammedaner rechnen 70,000). Nur die wenigsten können in der Stadt selbst unterkommen; die meisten schlagen Zelte vor der Stadt auf. Diese Caravanen bringen auch ihre Lebensmittel mit; vergl. Harmer's Beobachtungen über den Orient, von Faber Th. I. S. 192. ff. und Fabers Archäologie der Hebräer, Th. I. S. 280. ff. Gesetzt aber auch Josephus habe die Anzahl der geschlachteten Osterlämmer viel zu groß angesetzt; nehme man also nur 1,500,900 Juden an, die das Passah zu Jerusalem gefeiert haben: so wurde doch Jerusalem bald so von diesen fremden Juden angefüllet, daß man gewiß bei Zeiten ein Speisezimmer in Jerusalem bestellen mußte, wenn man noch eines bekommen wollte. Unmöglich konnte also Jesus diese Bestellung bis auf den letzten Tag anstehen oder sich gar erst von seinen Schülern daran erinnern lassen. —

vorher alle Speisezimmer verstellt waren. Um so sonderbarer ist es, daß demohngeachtet die Abgeordneten, Petrus und Johannes, das verlangte Speisezimmer nicht schon von andern fremden Juden besetzt fanden, sondern vielmehr alles nach Wunsch bereitet und eingerichtet antrafen, Marc. XIV, 16. Luc. XXII, 13. — Alles dieß sah man zwar sonst als einen deutlichen Beweis der Allwissenheit Jesu an (obgleich höchstens nur eine höhere Offenbarung daraus folgen würde), und freute sich, ein neues Argument für die Gottheit Christi darin gefnnden zu haben ꝛc. ꝛc. Allein an dem 14. Nisan, wo bei der ungeheuren Menge fremder Juden gewiß schon alle Zimmer in Jerusalem besetzt waren, möchte es selbst der Allwissenheit unmöglich gewesen seyn, ein noch unbestelltes Speisezimmer in Jerusalem zu entdecken. — Auffallend ist es auch, daß die beiden Abgeordneten bei dem Hauswirthe nicht erst anfragen sollten: ob ihr Lehrer noch ein Speisezimmer in dem Hause bekommen könnte; sondern nur schlechtweg, wo das Zimmer wäre, worin Jesus das Passahmahl halten wollte? Marc. XIV, 14. Luc. XXII, 11. Diese Anfrage befremdete auch den Hauswirth im Geringsten nicht, wie sie doch jeden Einwohner in Jerusalem an diesem Tage hätte befremden müssen 13), wenn man nach einem vorher noch unbestellten

---

13) Daran dachte selbst Michaelis nicht, wenn er in den Anmerkungen zu s. Uebers. des N. T. Th. I. S. 264. sagt: „Es scheint übrigens, Jesus weiß zum voraus, der Hausherr, den sie treffen würden, kenne ihn, wisse von ihm, und werde ihn gern aufnehmen". Michaelis bedachte also nicht, daß es nicht bloß auf das Gernaufnehmen ankam, sondern hauptsächlich darauf: ob der Hauswirth noch ein unbestelltes Zimmer leer habe. —

Zimmer gefragt hätte, als ob die Wahl noch völlig frey gewesen wäre; sondern der Hauswirth nimmt alles als bekannt an, und weiset ihnen sogleich ein zum Passahmahl völlig eingerichtetes Zimmer an. Er fragt sie nicht einmahl, wer denn der Rabbi, ihr Lehrer sey; er muß also den Petrus und Jahannes schon als Schüler Jesu gekannt haunt haben. — Alles dieß führt uns nothwendig auf eine schon vorhergegangene Verabredung Jesu mit diesem Hauswirthe. Sobald wir diese annehmen, ist der ganze Auftrag Jesu leicht zu erklären, der sonst durchaus räthselhaft bleibt. Eine solche Verabredung war auch unter den vorher angeführten Umständen so ganz in der Regel, daß man sie bei jedem verständigen Hausvater voraussetzen mußte. Die Schüler Jesu fragten ihn daher nur schlechtweg: „Wo sollen wir das Passahmahl in Jerusalem zubereiten?" Wo hast du ein Speisezimmer dazu bestellt? Bei wem sollen wir also das Passahmahl bereiten? Sie setzten also bei dieser Frage voraus — und konnten es voraussetzen, da er ja schon einigemal das Passah mit ihnen in Jerusalem gefeiert hatte — daß er schon die nöthige Verabredung mit einem dortigen Hausherrn getroffen habe. — Diese Verabredung Jesu nahmen daher in neuern Zeiten selbst orthodoxe Gottesgelehrte an, z. B. Lilienthal 14) und Mosche 15).

Eine andere Hauptschwierigkeit, welche in dem Auftrage (Marc. XIV, 13. Luc. XXII, 10.): einem ihnen begegnenden Wasserträger zu folgen, liegt, ist bisher weniger bemerkt worden; und selbst die oben

14) Gute Sache der göttlichen Offenbarung. Th. XVI. S. 1218.
15) Erklärung der Leidensgeschichte J. Chr. Th. I, S. 55.

angeführten Theologen, Lilienthal und Mosche, welche die erste Schwierigkeit natürlich zu lösen suchten, sahen doch, wie gewöhnlich, diese Anweisung, dem Wasserträger in sein Haus nachzufolgen, als einen offenbaren Beweis der Allwissenheit Jesu an. Man bedachte aber nicht, daß diese Anweisung Jesu, so unbestimmt und ohne vorhergegangene Verabredung mit dem Hauswirthe, seinen Schülern durchaus nichts helfen konnte, um das ihnen noch unbekannte Haus, wo sie das Passah zubereiten sollten, aufzufinden; und noch weniger hat man bisher, unsers Wissens, einen Versuch gemacht, die hier eintretende große Schwierigkeit, die dem Kenner der damaligen Zeit- und Ortumstände nicht leicht entgehen kann, aufzulösen, und auch diesen Umstand der sonderbaren Erzählung von einer natürlichen Seite darzustellen, da selbst die dogmatische Voraussetzung der Allwissenheit Jesu hier nicht zureichen will. — Petrus und Johannes sollten nach der Anweisung Jesu einem Menschen mit dem Wasserkruge, der ihnen begegnen würde, nachgehen. Eine solche unbestimmte Anweisung könnte wohl in einem kleinen Städtchen oder Flecken hinreichen; aber gewiß nicht in einer so großen und dabei so wasserarmen Stadt, wie Jerusalem war 16), wo beinahe alles Wasser vor den Tho-

---

16) Hieronymus macht eine sehr traurige Beschreibung von der wasserlosen Gegend um Jerusalem. Er sagt (in Es. XXIX, 14): „Est totius provinciae teterrima, et saxosis montibus asperatur, et penuriam patitur sitis, ita ut coelestibus utatur pluviis, et raritatem fontium cisternarum exstructione soletur." — Eben so klagt auch Wilhelm von Tyrus (histor. rerum in partibus transmarinis gestar. L. VIII. c. 4. in Gest. Dei per Francos, T. I. p. 746.) über diese dürre und was-

ren, besonders vor den Brunnenthore und dem Wasserthore geholt werden mußte 17); am allerwenigsten aber

---

serleere Gegend, die gar keine Brunnen und Flüsse habe, so daß sich die Einwohner nur mit dem in Cisternen gesammelten Regenwasser behelfen mußten, das sie in den Wintermonaten sammelten und auf das ganze Jahr aufbewahrten. — Was man also gewöhnlich von großen Quellen bei Jerusalem, Gihon und Siloah, sagt (welche ohnehin eins sind, wie schon der chaldäische Paraphrast, Jonathan Kimchi, und unter den neuern, Vitringa zu Jes. VII, 3. Lackemacher, Bachiene, u. a. richtig bemerkt haben), scheint beinahe auf bloßem Mißverstande zu beruhen. Neuere Reisende konnten nur Cisternen und Teiche entdecken, in welchen das vom Berge Gihon in der Regenzeit herabströmende Wasser aufgefangen wird. Und von diesen Cisternen wurde das Wasser durch die von Salomo und Hiskiah angelegten Wasserleitungen in die Stadt und in die königlichen Gärten, sowie das übrige um die Stadt in Teiche geführt. Vergl. Pocock Beschreibung des Morgenlandes, Th. II. Beschreibung v. Palästina, B. I. Hauptst. VI. §. 34. ff. — Bellermanns Handb. d. bibl. Litteratur, Th. 3. S. 122. f. — Doch giebt es auch hierüber bei dem Widerspruch des Korte und Pocock keine entschiedene Gewißheit.

17) Daß diese beiden Thore hauptsächlich zum Wasserholen bestimmt gewesen, zeigt schon ihr Name an; und ihre Lage bestärkt uns noch mehr in dieser Meinung. Das Brunnenthor, Nehem. II, 13. 14. XII, 36. lag gegen Abend, gerade, wo die großen Wasserleitungen des Brunnen Gihon oder Siloah angelegt waren (vergl. die vorhergeh. Anmkg.), und wohin auch wohl die großen Bethlehemitischen Wasserleitungen ihre Richtung nahmen (vergl Maundrells Reise von Aleppo nach Jerusalem, in Paulus Sammlung der merkw. Reisen in dem Orient, Th. I. S. 111. ff.). Das Wasserthor wird Nehem. III, 26. und XII, 37. ausdrücklich auf die Morgenseite der obern Stadt gesetzt,

r Passahzeit, wo ein so großes Gewühle von gewiß hr als einer Million Menschen in Jerusalem war,

---

und war das erste Thor, wenn man von dem auf der Westseite liegenden Brunnenthore gegen Süden nach Morgen ging, Nehem. III, 15 — 26. XII, 37. Von Bethanien, wo damals Jesus war, kam man also durch dieses Thor nach Jerusalem. Es hatte seinen Namen wohl nicht blos von dem davor liegenden Bache Kidron, der nur im Winter floß, und im Sommer ganz vertrocknet war, sondern wohl vorzüglich von den Brunnen und Cisternen, welche dort angelegt waren, in welche das durch die königlichen Gärten geleitete Wasser Siloah oder Gihon wieder abfloß. Denn in dieser Gegend gedenkt Josephus de B. I. L. VI. c. 6. (p. 913. ed. Lips.) einer κολυμβήθρα σολαμῶνος, welche man für einerley hält, mit der κολυμβήθρα σιλωὰμ Joh. IX, 7. (vergl. Lampe comment. in Ev. Joh. T. II. ad h. l.) Auch der Teich Bethesda, Joh. V, 2. lag bei dem Schaafthor, wovon das äußere Thor das Wasserthor war (Fabers Archäol. der Hebr. Th. I. S. 348). Auch die Nethinäer, welche das Wasser zum Tempeldienste tragen mußten, wohnten an diesem Thore, Nehem. III, 26. — Andere hingegen lassen das vom Tempel abfließende (von dem Brunnen Etham dorthin geleitete) Wasser sich hier sammeln; vergl. Lightfoot centur. chorogr. Matth. praem. c. 31. et disquis. chorogr. Joh. praem. c. V. §. 5. Hier kommt man aber freilich in ein Labyrinth, aus dem man bei den ewigen Widersprüchen der Topographen und Reisebeschreiber nicht leicht wieder einen Ausweg finden kann; wie der Verfasser bei dieser neuen Untersuchung an sich selbst erfahren hat. Alles beruht nur auf Wahrscheinlichkeit; und man hat ohnehin noch keinen einzigen genauen Grundriß der Stadt Jerusalem. Der Lightfoot'sche, der Korte'sche, und selbst der Pocock'sche sind voll Fehler, wie Faber in s. Archäol. der Hebräer, Th. I. S. 341 ff. überzeugend dargethan hat. Um so mehr

wo also die Wasserträger zu mehrern Hunderten zu den Thoren hinaus und hereinströmen mußten. Nimmt man gar noch die gewöhnliche Meinung an, daß Jesus mit allen Juden an einem Tage die Passahmahlzeit gehalten habe; so mußte bei den großen Vorbereitungen dazu und zur Reinigung der Häuser das Gewühle der Wasserträger noch weit größer gewesen seyn, als an irgend einem andern Tage. Mag aber auch Jesus das Passahmahl nach Iken 18) u. a. nur mit den Scrip-

ist man berechtigt, der Faberschen Angabe der Thore von Jerusalem (Archäologie S. 826. ff.) zu folgen, da Faber mit großer Genauigkeit eine ganz neue Untersuchung angestellt hat.

18) Mit vieler Gelehrsamkeit hat Iken diese Meinung aufgestellt in drei Dissertationen de tempore celebratae a Servatore ultimae coenae paschalis (dissertatt. philol. theol. Vol. II. ed. Schacht diss. IX — XI. p. 337 — 471.) Ihm folgten daher auch Maknight (commentar. harmon. in IV. Evang. T. I. ed. Ruckersfelder), Ernesti (Neueste theol. Bibliothek, B. 2., S. 890.) Cotta (zu Gerhard. Loc. Th. T. IX p. 40. sq.), Mosche (Erklärung der Sonn- und Festtags-Evangelien, Th. II. S. 1003. ff.) u. a. — Bekanntlich stützt sich diese Meinung hauptsächlich auf Joh. XIII, 1. XVIII, 28. XIX, 14. 31. und auf die Differenz der Rabbaniten und Karäer in der Passahfeier. Diese Meinung hat allerdings sehr viel für sich, ob sie gleich noch nicht entschieden ist, und noch mancherlei Bedenklichkeiten gegen sich hat. Nur ist in dieser beiläufigen Anmerkung der Ort nicht zu einer solchen Untersuchung, die auch hier nicht zur Sache gehören würde. Doch mag die liter. Bemerkung hier noch einen Platz finden, daß Michaelis in s. Anmerk. z. N. T. Th. I. S 262. f. den Streitpunkt ganz unrichtig gefaßt habe, wie schon Hr. Super. Schulz in s. Gegenanmerkungen S. 132. f. zum Theil bemerkt hat. Michaelis scheint hier jene Hauptabhandlung

rariern oder Karäern, und nicht mit den Traditiona-
rn zugleich gehalten haben: so mußte man doch um
se Zeit, wo so viele hunderttausend Fremde zu Je-
salem anwesend waren, besonders gegen Mittag hin,
wohl diese beiden Schüler Jesu nach Jerusalem ka-
n, einer großen Menge Wasserträger an den Tho-
, besonders an dem Wasserthore, wohin die Straße
Bethanien führte; begegnen. — Welchem von den
len hundert Wasserträgern, die wohl diesen beiden
hülern um diese Zeit am Thore begegnen mußten,
lten sie nun folgen? Wie konnte also diese unbe-
nnte Angabe Jesu, wenn Jesus entweder diesen
echt nicht genauer geschildert hatte, oder wenn keine
dere Verabredung vorhergegangen war, ein sicheres
erkmal für Petrus und Johannes seyn? Selbst die
wissenheit konnte demnach diese beiden Abgeordneten
i einer so unbestimmten Angabe vor Irrthum und

---

von Iken gar nicht verglichen, sondern nur die Meinung Scaligers, Cocceius, u. a. vor Augen gehabt zu haben. Er stellt die Sache so vor, als ob 1) die Gegenpartei annehme: Jesus habe aus einer Calenderorthodoxie das Passah einen Tag früher, als alle übrigen Juden gefeiert; da er es doch nach dieser Gegenmeinung mit einem nicht unbeträchtlichen Theile der Juden — den Scripturariern — gefeiert, also sich dadurch nicht allein ausgezeichnet hat; 2) als ob die Pharisäer oder Traditionarier den Neumond von der ersten Erscheinung φάσις) berechnet hätten. Allein dieß war mehr die Meinung der Karäer; und der Streitpunkt war ein ganz anderer, wie Iken sehr gelehrt ausgeführt hat (l. c. p. 423- sqq.). — Aehnliche, aber doch noch in Hauptpunkten von Iken verschiedene Meinungen Harduins, Capell's, Heidegger's kann man bei Ittig (H. E. sel. cap. Sec. I. p. 405 sq.) nachsehen. —

großer Verlegenheit nicht schützen. Und doch lehrt der Erfolg, daß sie nach dieser Anweisung Jesu das bestimmte Haus recht gut gefunden haben: Ἀπελθόντες δὲ εὗρον, καθὼς εἴρηκεν αὐτοῖς, καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα (Luc. XXII, 13.). Entweder ist also diese ganze Anweisung an einen Wasserträger bloß eine spätere Sage, wodurch die Erzählung mit Fleiß ins Wunderbare oder Geheimnißvolle geschraubt wurde, woraus sich dann noch erklären ließe, warum dieser Theil der Erzählung bei Matthäus, der gegenwärtig war, fehlt, und nur bei Lucas und Marcus, die es bloß vom Hörensagen haben konnten, vorkommt; oder Jesus muß den Wasserträger, dem sie folgen sollten, genauer geschildert haben, daß sie ihn von den übrigen leicht unterscheiden konnten, und so käme das Geheimnißvolle der Angabe bei Lucas und Marcus bloß von der vielleicht absichtlichen Kürze der Erzählung der beiden Evangelisten her; oder endlich auch diese Anweisung an einen Wasserträger gehört zu der Verabredung, die Jesus schon vorher mit dem Hauswirthe getroffen hatte. Das erste kann man wohl hier nicht annehmen; denn wenn Jesus seine Ursachen hatte, den Hauswirth, bei dem die beiden Schüler, Petrus und Johannes, das Passahmahl bereiten sollten, nicht zu nennen, noch sein Haus genauer zu bezeichnen: so hätten sie ja dieses Haus gar nicht finden können, wenn sie nicht noch eine andere Anweisung erhalten hätten, wodurch sie zu diesem Hause, auch ohne bestimmte Bezeichnung desselben, hingeführt werden konnten. Haben wir also wegen des ὁ δεῖνα im Matthäus 19) Grund,

19) Denn daß ὁ δεῖνα hier eine ungenannte Person nicht nur bedeuten könne, sondern auch müsse, da uns der ganze Zusammenhang auf eine absichtliche

anzunehmen, daß Jesus weder den Hauswirth genannt, noch sein Haus näher bezeichnet habe: so ist die von Lucas und Marcus berichtete Anweisung an einen andern Führer im Zusammenhange nothwendig, und für nichts weniger, als eine leere, bloß zur Vermehrung des Wunderbaren erdichtete, spätere Sage zu halten. — Das zweite ist auch nicht wahrscheinlich. Wie hätte denn Jesus in diesem Falle den Wasserträger kenntlicher machen sollen? Nach seiner Physiognomie oder Kleidung? Wäre das nicht trüglich gewesen? Hätte aber auch dieser Knecht etwas so Auszeichnendes an sich gehabt, daß er dadurch unter mehrern Hunderten kenntlich gewesen wäre: so hätte wohl Jesus durch eine solche Schilderung des Knechts seine Absicht, das Haus, wo er das Passahmahl halten wollte, vor seinen Schülern vor der Hand geheim zu halten, selbst vereitelt; denn der Hauswirth war ein Freund und Bekannter Jesu, bei dem er wohl schon öfter eingekehrt war; sein Haus und Hausgesinde war also auch den Schülern Jesu recht wohl bekannt. Hätte also Jesus den Abgeordneten den Wasserträger recht genau geschildert, so wäre dieß eben so gut gewesen, als wenn er den Hauswirth geradezu genannt, oder sein Haus genau bezeichnet hätte. Eben deßwegen konnte aber auch Jesus diesen Wasserträger nicht von seiner Herrschaft kenntlich machen, und z. B. sagen: „der Hausknecht des N. N. wird euch begegnen, um Wasser zu holen: dem folget nur in sein Haus, und bereitet dort das Passahmahl.“ Denn nach der Absicht Jesu, die aus der ganzen Erzählung unverkennbar ist, sollte einstweilen das Haus und sein Besitzer seinen Schülern ein

---

Geheimhaltung des Namens des Hauswirthes führet, ist schon oben Anmerk. 6. ausgeführt worden. —

Geheimniß bleiben (warum? werden wir nachher sehen). Die Angabe des Knechts mußte also nach der Absicht Jesu unbestimmt seyn; er durfte ihn nicht genau charakterisiren. Folglich kann man auch nicht behaupten, daß diese Unbestimmtheit bloß von einer vielleicht absichtlichen Kürze der beiden Referenten, des Lucas und Marcus, herrühren. — Es bleibt daher nur der dritte Fall übrig: „Die Anweisung an einen Wasserträger, dem sie in sein Haus folgen sollten, gehörte zu der Verabredung, welche Jesus schon vorher mit dem guten Freunde, bei dem er das Passahmahl halten wollte, getroffen hatte". Dadurch wird nun alles in der Erzählung klar, und die oben angeführte Schwierigkeit ist auf einmal gehoben. — Der Hausknecht, der ohnehin um diese Zeit, als Petrus und Johannes von Bethanien nach Jerusalem geschickt wurden, an dem Wasserthore, wo sie hereinkamen, Wasser zu holen hatte, bekam die mit Jesus verabredete Weisung, auf die beiden Schüler Jesu, Petrus und Johannes, die er wohl recht gut kannte, da sie mit ihrem Lehrer schon öfter bei seinem Herrn eingekehrt waren ein wenig zu warten, und sie alsdann mit sich nac Hause zu nehmen. — So wußte nun Jesus ganz na türlich, daß der Knecht, der sie in das Haus füh ren sollte, ihnen mit einem Wasserkruge begegne würde; er konnte ihnen jetzt ein sicheres Merkmal a geben, das an sich, ohne eine solche Verabredung höchst unzuverlässig gewesen seyn würde; und sie kon ten nun das Haus, wo sie das Passahmahl zubereite sollten, gar nicht verfehlen, ohne doch dieses Hau und den Namen des Hausherrn vorher von Jesu erfal ren zu haben. —

Aber warum that denn Jesus hier so geheimni voll? Warum gab er sich ein so wunderbares Ansehen — Warum sprach er gleichsam im Orakelton, wo d

alles so natürlich zugieng? Warum nannte er nicht vielmehr geradezu den Hauswirth, der sein Freund, und dem Petrus und Johannes wohl recht gut bekannt war? Wozu alle die geheimnißvollen Umschweife? Werfen sie nicht selbst auf den Charakter Jesu ein falsches Licht, als ob er seine Schüler absichtlich durch einen solchen Schein von Prophetengabe, wo doch alles sehr natürlich erfolgte, habe täuschen wollen? — Doch der Charakter Jesu ist über einen so niedrigen Verdacht weit erhaben; und es läßt sich auch ein sehr natürlicher Grund angeben, warum Jesus so geheim halten mußte; ein Grund, der jedem Unbefangenen so einleuchtend ist, daß auch solche Theologen, die sich gewiß der Neuerungssucht nicht schuldig gemacht haben, z. B. Lilienthal, Heß, Mosche 20), kein Bedenken trugen, sich dafür zu erklären. — Jesus mußte nämlich das Haus, worinn er das Osterlamm mit den Seinigen essen wollte, um des Judas Ischarioth willen, geheim halten, damit dieser ihn nicht damals schon, während der Passahmahlzeit, seinen Feinden in die Hände lieferte; denn dessen verrätherische Absichten waren ja Jesu schon bekannt. Jesus wollte aber dieses letzte Passahmahl noch ruhig und ungestört mit seinen Schülern halten; er hatte noch mancherley bei dieser Gelegenheit mit ihnen zu reden. Daßwegen hatte Jesus schon vorher die Abrede mit einem guten Freunde in Jerusalem, in dessen Hause er Passah halten wollte, so genommen, daß Petrus und Johannes das Passah-

---

20) Lilienthal in s. Guten Sache der göttl. Offenbarung, Th. XVI. S. 1218. Anmerk. f. — Heß in s. Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu, B. 2. S. 252 (Zürch 1776). Mosche in s. Erklärung der Leidensgeschichte J. Chr. Th. I. S. 51.

mahl in dem Hause zubereiten konnten, ohne daß er nöthig hatte, ihnen das Haus, das sie sonst wohl gekannt hätten, genau anzugeben, oder den Namen des Hauswirthes zu nennen. Denn sonst wäre dieß die bequemste Gelegenheit für seine Feinde gewesen, sobald sie es durch den Judas Ischarioth erfahren hätten, ihn des Nachts in aller Stille in der Stadt selbst gefangen zu nehmen. Wollte also Jesus dieses letzte Mahl ungestört mit den Seinigen genießen, so mußte er wohl den Anstalten dazu ein so geheimnißvolles Ansehen geben. Aus diesem natürlichen Grunde läßt sich nun alles Uebrige sehr leicht erklären. Kein Wunder also, daß man schon in ältern Zeiten darauf fiel 21); und daß selbst Gerhard, wenn er gleich mit Beza 22)

---

21) So führt schon Euthymius (z. d. St.) dieß als die Ursache des verschwiegenen Namens des Hauswirths an; und Theophylakt, der zwar für sich einen Beweis der freiwilligen Leiden Jesu in dieser Geschichte fand, sagt doch zu dieser Stelle: „Τινὲς δὲ Φασὶ, ὅτι διὰ τοῦτο ὀυκ εἶπε τοῦ ἀνθρώπου τό ὄνομα, καὶ ἐΦανέρωσεν ἀυτὸν, ἀλλὰ σεμέιῳ τινὶ ὁδηγεῖ ἀυτοὺς πρὸς τὴν ὀικίαν τοῦ ἀνθρώπου, διὰ τὸν προδότην, ὡς ἀν μὴ γνόυς τὸ ὄνομα, καταμηνύσῃ τὴν ὀικίαν τοῖς Φαρισαίοις, καὶ ἐλθόντες συλλαβῶσιν ἀυτὸν, πρὶν ἢ τό δεῖπνον ἐπιστῇ, πρὶν ἢ τὰ πνευματικὰ μυστήρια ἀυτοῦ παραδῷ. — — — Ἔξεστι δὲ τῷ βουλομένῳ παραδέχεθαι ταύτην τὴν ἐξήγησιν“ —

22) Beza sagt nämlich zu Matth. XXVI, 18., Jesus habe deswegen das Haus nicht bestimmt angegeben: „ut magis ac magis intelligerent discipuli, nihil temere in urbe Magistro eventurum, sed quae ad minutissimas usque circumstantias penitus perspecta haberet, ut ita adversus tam propinquum illud gravissimum crucis offendiculum hoc etiam divinae providentiae exemplo confirmarentur“. —

ıbte, daß alles dieß in der Absicht von Jesu ge-
ßen sey, um seinen Schülern einen Beweis seiner
wissenheit zu geben, dennoch jene Erklärungsart
t verwerflich fand 23). — Andere sonderbare und
lische Gründe hingegen, welche Hilarius, Hie-
ıymus und Ambrosius von diesem geheimniß-
en Betragen Jesu anführen, sind von der Art, daß
in unsern Tagen keine Aufmerksamkeit mehr verdie-
. Wer sie jedoch wissen will, kann sie bei By-
ıs 24) finden. —

Nach den bisherigen Bemerkungen ist also der
ımmenhang der Begebenheit kurz dieser: Als Jesus
einem guten Freunde in Jerusalem die Abrede nahm,
er für ihn und seine Schüler ein Speisezimmer
ı Passahmahl bereit halten sollte; so fügte er noch
Bitte hinzu, daß der Hausherr doch jemand von
en Leuten um diese Zeit den beiden Schülern, denen
den Auftrag zum Passahmahl geben würde, an das
ır nach Bethanien (das Wasserthor) entgegen-
icken möchte; denn er habe seine Ursachen,
um er seinen Schülern den Namen des Hauswirths,
dem er die Osterlammsmahlzeit zu halten gesonnen

---

23) Die Worte Gerhard's in s. Harmon. Evangelic. Cap. CLXIX. p. 991. (ed Francof. 1652.) sind: „Eandem rationem [a Theophyilacto commemoratam] affert Euthymius in Matthaeum, quam non contemnendam judicamus. — — Praecipua vero causa, propter quam Christus patremfamilias illum non suo nomine exprimere, sed certis quibusdam indiciis describere voluerit, ea est, quod specimen divinae suae omniscientiae edere, et fidem Apostolorum hac ratione confirmare, et contra scandalum crucis ipsorum animos munire voluerit". —

24) de morte J. C. L. I. c. 6. §. 12. p. 480.

phus, der in der bekannten und schon oben S. 109. Anm. 12. angeführten Stelle de B. I. Lib. VII. c. 45. (ed. Lips. p 968.) einen Begriff von der großen Volksmenge geben wollte, welche an dem Passahfeste zu Jerusalem zusammenkam, berichtet, daß auf Befehl des Cestius, um diese Volksmenge einigermassen herauszubringen, von den Priestern die am 14. Nisan von 9 — 11 Uhr geschlachteten Osterlämmer gezählt worden wären, deren Zahl sich auf 255,600 belaufen hätte. — Wie wäre dieß Zählen durch die Priester möglich gewesen, und wie hätte daraus die jüdische Volksmenge berechnet werden können, wenn nicht alle Osterlämmer im Tempel hätten geschlachtet werden müssen? 7). Sollte

---

proxime assistenti dat, et ille proximo, qui phialam plenam recipiens vacuam ei dat. Sacerdos, qui altari proximus stat, sanguinem spargit aspersione una juxta fundamentum altaris: exit ista turma, atque ingreditur secunda, etc. — —

IV. Sparso sanguine ad pedem altaris, excoriato agno, exsecto ventre, extracto adipe, atque in ignem altaris rejecto, refertur cadaver ad hospitium, ubi coenandum; caro assanda, corium tribuendum hospiti. —

7) Diese Stelle des Josephus scheint wohl am meisten der Hypothese des gelehrten Iken, die in neuern Zeiten so vielen Beifall gefunden hat: „daß Jesus das Osterlamm mit den Karäern und Sadducäern einen Tag früher als die Pharisäer gegessen habe," eben so sehr, als der Meinung Harduins, der dasselbe von den Galiläern behauptete, was Iken von den Karäern, entgegen zu stehen, obgleich meines Wissens noch kein Gebrauch von dieser Stelle gegen Iken gemacht worden ist. Josephus gedenkt nicht nur nichts von mehrern Tagen, an welchen die Passahlämmer für die verschiedenen Parteien geschlachtet worden wären; sondern er redet ausdrücklich von einem Tage, an welchem die Passahläm-

ch die Zahl übertrieben seyn, so sieht man doch aus m Mittel, das hier gewählt wurde, um die ge=ngste Volkszahl herauszubringen (denn es konnten t zehen auch zwanzig an einer Passahmahlzeit eil nehmen; und die Unreinen, deren immer le waren, blieben ohnehin ausgeschlossen), daß es setz war, daß alle Osterlämmer im Tempel schlachtet werden mußten. — Um so mehr ß man sich wundern, daß es in ältern und neuern ten nicht an Gelehrten gefehlt hat, welche behaup=n: die Osterlämmer wären nicht im Tem=l, sondern von jedem Hausvater zu Hause schlachtet worden 8). Man glaubte, die Zeit von

---

mer von 9.— 11 Uhr im Tempel geschlachtet worden wären. Er sagt: *οἱ δὲ (ἀρχιερεῖς) ἐνστάσης ἑορτῆς, ἣ πάσχα καλεῖται, καθ' ἣν θύουσι μὲν ἀπὸ ἐννεκτῆς ὥρας μέχρι ἑνδεκάτης — — τῶν μὲν θυμάτων εἴκοσι πέντε μυριάδας ἠρίθμησαν πρὸς δὲ πεντακισχίλια ἑξακόσια.* — Wollte man sagen, die Scripturarier hätten ihre Osterlämmer zu Hause geschlachtet, und nur die Traditionarier im Tempel; so wäre dieß eine förmliche Spaltung gewesen, welche Jesus nicht hätte billigen können, da es einmal Gesetz war, daß die Osterlämmer im Tempel geschlachtet werden mußten. Ferner, der Scripturarier hätten entweder nur sehr wenige seyn müssen, (und dann wären sie eigentliche Separatisten gewesen, zu denen sich gewiß Jesus nicht geschlagen haben würde); oder die Volksmenge hätte an dem Passahfeste noch ungeheurer seyn müssen, da schon von einer Partey 255,600 Osterlämmer geschlachtet worden wären. Beides ist unglaublich. Alle Juden schlachteten also an einem Tage ihre Osterlämmer im Tempel. So kann aber die Hypothese Ikens nicht bestehen. —

8) v. Caspar Sagittarii harmonia histor. passioni

9 — 11 Uhr, (da das Osterlamm zwischen zweien Abenden 9) geschlachtet werden mußte) hätte gar nicht zugereicht, daß die Priester mit dem Schlachten so vieler tausend Osterlämmer (deren Josephus in der a. St. 256,600 zählt) hätten fertig werden können. Auch

---

J. C. P. I. p. 89. sq. Ludov. Capelli epist. ad Cloppenburg. p. 116. sqq. Loesneri observationes ad N. T. e Philone, Alex. ad Matth. XXVI, 19. p. 59.

9) Ueber die Bedeutung des בין הערבים, inter duas vesperas, 2. Mos. XII, 6. ist unter den Juden selbst gestritten worden. Die Karäer verstanden es von der Zeit zwischen dem Untergange der Sonne und dem völligen Einbruche der Nacht; also Abends zwischen 6 und 7 Uhr. Und dieß scheint auch die richtige Bedeutung des Worts zu seyn (vergl. 5 Mos. XVI, 6. Michaelis Supplem. ad Lexic. Hebr. P. VI, p. 1964.). Dieser Meinung ist auch Aben Esra zu 2 Mos. VII, 6. Die Rabbaniten hingegen verstanden darunter die Zwischenzeit, wo die Sonne anfängt sich zu neigen bis zu ihrem Untergange; also ungefähr von 3 Uhr Nachmittags bis nach 5 Uhr (9 — 11 Uhr bei den Hebräern): so Josephus in der oben angeführten Stelle. Andere, z. B. Jarchi (zu 2 Mos. XII, 6.) und Kimchi (in rad. ערב) verstanden den ganzen Nachmittag darunter: so auch die chaldäischen Paraphrasten, Jonathan und Onkelos, die es durch בין שמשיא. inter duos soles (solem altissimum, qui declinare incipit ad occasum, et infimum, qui jam occidit.). Dieß käme auch mit der attischen Zeitbestimmung: δειλὴ πρωΐα καὶ ὀψία (vespera prior et serior), nach der Erklärung des Suidas, Hesychius und Eustathius überein, wo die vespera prior nach der Mittagsmahlzeit anfängt, und die vespera posterior vor Sonnenuntergang eintritt. — Mehreres hierüber hat Bynaeus de morte J. C. L. I. C. VI. §. 29. — Mit Fleiß scheint aber die zweite Bedeutung als die kirchliche unter den unter den Juden eingeführt worden zu seyn, weil die

hilo sage in mehrern Stellen 10), daß das ganze lk an diesem Tage opfere und die Stelle eines Prie-rs versehe. — Allein gerade die angeführte Stelle Josephus beweiset, wie oben gezeigt worden ist, die Osterlämmer im Tempel geschlachtet worden n müssen. Und da so viele Priester und Leviten Tempel geschäftig waren 11), so konnte gar wohl

Zeit nach der ersten, und wahrscheinlich ursprünglichen, Bedeutung zum Schlachten der vielen tausend Osterlämmer nicht hinreichte. —

10) Philo de vita Mosis l. 3. p. 686. E. (ed. Francof. 1691.) Ἐν ᾗ (ἑορτῇ) οὐχ οἱ μὲν ἰδιῶται προσάγουσι τῷ βώμῳ τα ἱερεῖα, θύουσι δὲ οἱ ἱερεῖς, ἀλλὰ νόμου προςτάξει συμπᾶν τὸ ἔθνος ἱερᾶται τῶν κατὰ μέρος ἑκάστου τὰς ὑπὲρ αὐτοῦ θυσίας ἀνάγοντος τότε καὶ χειρουργοῦντος. — Idem de decalog. p. 766. C. D. Ἐν ᾗ (ἑορτῇ θύουσι πανδήμει αὐτῶν ἕκαστος, τοὺς ἱερεῖς αὐτῶν οὐκ ἀναμένοντες, ἱερωςύνην, τοῦ νόμου χαρισαμένου τῷ ἔθνει παντὶ μίαν ἡμέραν ἐξαίρετον ἀνὰ πᾶν ἔτος, εἰς αὐτουγίαν θυσιῶν.

11) Zu Davids Zeit waren schon 24 Priesterclassen (Ephemerien), 1 Chron. XXV., und von den Leviten waren 24,000 zum Tempeldienst bestimmt, 1 Chron. XXIV., 4. Diese hatten zwar auch ihre Ephemerien, und es waren also wöchentlich tausend Leviten im Tempeldienste. Allein da am Passahfeste so viele ausserordentliche Verrichtungen hinzukamen: so ist wahrscheinlich, daß wenigstens etliche, wo nicht alle, Ephemerien an diesem Feste im Tempel gegenwärtig waren. Gesetzt aber auch, daß nur eine einzige Ephemerie an diesem Feste, wie in jeder andern Woche, Dienste gethan habe: so konnte auch diese in einigen Stunden, bei ihrer großen Uebung, die sie in diesen Opfergeschäften hatten, mit allem dem, was ihnen bei dem Schlachten des Osterlamms eigentlich zukam (Auffangen des Bluts und Ausschütten desselben bei dem Altar, und Verbrennen des Fetts auf

alle diese gelehrten Männer auf solche sonderbare Mei nungen, die mit Sprachgebrauch und Zusammenhang ganz unverträglich sind, nicht gefallen seyn, wenn si nicht durch einige schon oben angeführte Stellen des Evang. Johannis (XIII, 1. XVIII, 28. XIX, 14. 31.) welche zu beweisen scheinen, daß die Juden erst am Freitage Abends das Passahmahl gehalten haben, ver leitet worden wären, durch neue Hypothesen dem Widerspruch, worin diese Stellen mit der gewöhnlichen Meinung: daß Jesus das Passah mit den Juden zu gleicher Zeit gefeiert habe, zu stehen scheinen, auszu weichen; obgleich diese Stellen sehr wohl mit der ge wöhnlichen Meinung in Uebereinstimmung gebracht werden können, oder doch nach Iken's Hypothese, daß Jesus das Passah nur mit den Karäern und Sad ducäern gefeiert habe, leicht erklärbar sind. — Diese Hypothesen flossen also im Grunde aus derselben Quelle, woraus auch die Meinung entsprang, daß Jesus zwar das Osterlamm gegessen, aber doch das Passah an ei nem andern Tage, als die Juden, gefeiert habe; welche Meinung selbst wieder durch verschiedene Modificationen sich in verschiedene neue Hypothesen auflösste. — Hätte man aber doch nur bedacht, daß Jesus gar nicht Ur sache gehabt haben würde, so große Anstalten in Je rusalem zu treffen, wenn er nicht wirklich das Oster lamm hätte essen, sondern nur bei einem gewöhnli chen Mahle das Abendmahl einsetzen wollen, ode wenn das Mahl ein bloßes πάσχα μνημονευτικὸν hätt seyn sollen! Ein solches Mahl hätte er überall ein setzen können. Nur die Osterlammsmahlzeit mußte d gehalten werden, wo das Heiligthum war (5. Mos XVI, 5. 6.), weßwegen auch die heutigen Juden kei Osterlamm essen, sondern sich mit dem ungesäuerte Brode und den bittern Kräutern oder Meerrettig, un

einem Stück Gebratenem, zur Erinnerung an Osterlamm, begnügen 5); weil das Osterlamm, em der Tempel in Jerusalem war, nur dort von Juden gegessen werden durfte: dieß zog eben die heure Volksmenge alle Jahre nach Jerusalem. Das rlamm mußte nemlich im Tempel geschlachtet en zwischen zweien Abenden. So oft des Pas- ; nach dem Auszuge der Israeliten im A. T. ge- t wird, finden wir, daß das Osterlamm in der ;en Volksversammlung im Vorhofe des Heiligthums ;lachtet worden war, z. B. 2. Chron. XXX, 15. ff. XXXV, 5. 6. und Lightfoot (Hor. hebr. et ;ud. ad Matth. XXVI, 19.) beweißt dieß auch aus ;chiedenen Stellen der Juden 6) — Auch Jose-

---

5) Bodenschatz kirchliche Verfassung der heutigen Juden. Th. 2. S. 298 ff.

6) Lightfoot sagt a. a. O. II. Adducendus ab iis erat agnus in atrium, ubi altare Maimon in Korban Pesach. cap. I. Non mactandum erat Pascha, nisi in atrio, ubi reliqua sacrificia mactantur; mactandumque die decimo quarto, post meridiem, post juge sacrificium, post oblatum thymiama, cet.

Modum introductionis paschatum in atrium mactandique habes in Pesachin, cap. V. hal. 5. 6. his verbis: „Pascha mactatur in tribus turmis, sicut dicitur: ושחטו אותו של קהל עדת ישראל. Atque agnum mactabit omnis coetus congregationis Israelis; coetus, et congregatio, et Israel. Ingreditur coetus primus, et repletur totum atrium: portas atrii serant; tubae canunt, sacerdotes stant seriatim, atque in manibus habent phialas aureas et argenteas; series una argenteas, altera aureas et non confunduntur; et non erant phialis fimbriae, ne eas reponerent, et sic condensaretur aut congelaretur sanguis. Israelita mactat, et sanguinem recipit sacerdos, et proxime assistenti dat, et

## IX.

# Ueber den Anfang des Passahfestes b den ältern Juden.

**(Ein Nachtrag zu vorstehender Abhandlung Nr. VII.)**

In der Abhandlung über die Anordnung d letzten Passahmahles Jesu habe ich des M. Jo Friedr. Frisch biblische Abhbandlung vom Osterlamm

---

*) Der vollstandige Titel des Buches ist: „Vollstän biblische Abhandlung vom Osterlamm überhaupt, dem letzten Osterlammstage Christi, als dessen Todes ins Besondere". Nach so vielen Streitigkeiten der G tesgelehrten auf eine entscheidende Art abgefasset von Joh. Friedr. Frisch, der h Schrift Baccalau und Diacon zu Taucha. Leipzig, bei Breitkopf 17 gr. 8 44. und 1164. S. — Das Büch ist sehr weitschweifig polemisch, und in einem sehr ents denden Tone geschrieben, und ist noch voll Typik, sich von dem Zeitalter des Verfassers erwarten läßt, a es enthält doch eine sehr schätzbare, fleißige Samml vieler brauchbarer Materialien über diesen Gegenst und ist schon in so fern, abgerechnet, daß es zugl eine ganz neue Theorie enthält, in dieser Materie Hauptbuch.

elche doch in dieser Materie ein Hauptbuch ist, orin nicht nur manches von mir dort Angenommene heils weiter ausgeführt, theils sehr scheinbar bestritten, ondern auch eine ganz neue Theorie von dem Anange des jüdischen Passahfestes zur Auflösung mancher chwierigkeiten und biblischer Widersprüche, welche aus ndern Meinungen entstehen, aufgestellt wird, mit tillschweigen übergangen (ob ich gleich das Buch hier nd da angeführt fand, weil ich dieses Buch noch nicht lbst besaß, und nicht gern Bücher andern nachcitire, ie ich nicht selbst besitze und vor mir liegen habe. Da h nun inzwischen das Buch erhalten und gelesen habe: o halte ich mich zu einem kleinen Nachtrage in Beiehung auf dieses Buch um so mehr verpflichtet, da in neuern Schriften beinahe gar keine Notiz mehr von diesem Buche genommen wirt. Durch diesen Nachtrag hoffe ich daher eben so sehr einem nicht ungerechten Vorwurfe eines theologischen Litterators auszuweichen, als allen denen einen Gefallen zu erweisen, welche dieses Buch besitzen und gelesen haben. Und überhaupt halte ich es für Pflicht, — besonders in unsern Tagen, wo vor lauter Novitäten die ältere theologische Litteratur von Vielen vernachläßigt wird. — auf vollständige Litteratur und vielseitige Ansicht eines Gegenstandes bei solchen Revisionen, als ich dort angestellt habe, sorgfältig Rücksicht zu nehmen.

Daß Jesus am Ende seines Lebens wirklich das Passahmahl, und kein gemeines Mahl mit seinen Jüngern gehalten habe, führt Frisch S. 837. ff. weitläuftig aus, im Ganzen zwar etwas anders, als es in meiner vorigen Abhandlung, S. 101. ff., geschehen ist; aber einzelne dort nur kurz berührte Punkte sind

# IX.

## Ueber den Anfang des Passahfestes bei den ältern Juden.

### (Ein Nachtrag zu vorstehender Abhandlung Nr. VII.)

In der Abhandlung über die Anordnung des letzten Passahmahles Jesu habe ich des M. Joh. Friedr. Frisch biblische Abhhandlung vom Osterlamm*)

*) Der vollständige Titel des Buches ist: „Vollständig biblische Abhandlung vom Osterlamm überhaupt, un dem letzten Osterlammstage Christi, als dessen Todesta ins Besondere". Nach so vielen Streitigkeiten der Go tesgelehrten auf eine entscheidende Art abgefasset von M Joh. Friedr. Frisch, der h Schrift Baccalaure und Diacon zu Taucha. Leipzig, bei Breitkopf 1751 gr. 8 44. und 1164. S. — Das Büch ist zw sehr weitschweifig polemisch, und in einem sehr entsch denden Tone geschrieben, und ist noch voll Typik, w sich von dem Zeitalter des Verfassers erwarten läßt, alle es enthält doch eine sehr schätzbare, fleißige Sammlu vieler brauchbarer Materialien über diesen Gegenstan und ist schon in so fern, abgerechnet, daß es zuglei eine ganz neue Theorie enthält, in dieser Materie e Hauptbuch.

welche doch in dieser Materie ein Hauptbuch ist, nein nicht nur manches von mir dort Angenommene theils weiter ausgeführt, theils sehr scheinbar bestritten, sondern auch eine ganz neue Theorie von dem Anfange des jüdischen Passahfestes zur Auflösung mancher Schwierigkeiten und biblischer Widersprüche, welche aus andern Meinungen entstehen, aufgestellt wird, mit Stillschweigen übergangen (ob ich gleich das Buch hier und da angeführt fand, weil ich dieses Buch noch nicht selbst besaß, und nicht gern Bücher andern nachcitire, die ich nicht selbst besitze und vor mir liegen habe. Da ich nun inzwischen das Buch erhalten und gelesen habe: so halte ich mich zu einem kleinen Nachtrage in Beziehung auf dieses Buch um so mehr verpflichtet, da in neuern Schriften beinahe gar keine Notiz mehr von diesem Buche genommen wirt. Durch diesen Nachtrag hoffe ich daher eben so sehr einem nicht ungerechten Vorwurfe eines theologischen Litterators auszuweichen, als allen denen einen Gefallen zu erweisen, welche dieses Buch besitzen und gelesen haben. Und überhaupt halte ich es für Pflicht, — besonders in unsern Tagen, wo vor lauter Novitäten die ältere theologische Litteratur von Vielen vernachläßigt wird. — auf vollständige Litteratur und vielseitige Ansicht eines Gegenstandes bei solchen Revisionen, als ich dort angestellt habe, sorgfältig Rücksicht zu nehmen.

Daß Jesus am Ende seines Lebens wirklich das Passahmahl, und kein gemeines Mahl mit seinen Jüngern gehalten habe, führt Frisch S. 837. ff. weitläuftig aus, im Ganzen zwar etwas anders, als es in meiner vorigen Abhandlung, S. 101. ff., geschehen ist; aber einzelne dort nur kurz berührte Punkte sind

von Frisch vollständiger auseinander gesetzt; besonde
werden in dem Abschnitt S. 873. ff.: „daß das Ma
Jesus kein gemeines Mahl gewesen sey“ die Grün
der Gegner ausführlich widerlegt. Da aber Fris
zur Vereinigung der widersprechend scheinenden Stell
in den Evangelien, besonders bei Johannes (ohne j
doch verschiedene Bedeutungen des Worts πάσχα Jo
XVIII, 68. XIX, 14. anzunehmen) behauptete, da
Jesus zwar mit allen übrigen Juden das Osterlam
gegessen habe, aber demohngeachtet nicht am ersten j
dischen Ostertage, sondern nur am Vorbereitungsta
auf Ostern, also noch an einem Werkeltage gekreuzig
worden sey: so mußte er eine neue Hypothese — die
aber als entschiedene Wahrheit vorträgt — aufste
len: „daß das jüdische Osterfest und der Osterlamm
tag um einen ganzen Tag verschieden gewesen sey,
daß der Osterlammstag, als Vorbereitungstag auf da
Passahfest mit dem 14 Nisan — dessen Anfang a
den Abend fiele, wo das Osterlamm gegesse
worden wäre — das Passahfest selbst aber einen Ta
darauf mit dem 15. Nisan angefangen habe.“ —

Nach dieser Hypothese aß Jesus das Osterlam
Abends mit dem Anfange des 14. Nisan — denn d
Tage fiengen sich bei den Hebräern mit dem Abend a
— Der ganze 14. Nisan war Vorbereitungstag a
das Passahfest (παρασκευὴ τοῦ πάσχατος, Joh. XIX
14.); also im Grunde nur Werkeltag, an welchem Je
sus gekreuziget wurde: aber Abends fieng der 15. Nisa
und mit diesem das eigentliche Passahfest des Jude
an. So konnte Frisch den Schwierigkeiten der g
meinen Meinung ausweichen, ohne doch mit der Gege
partey anzunehmen, daß Jesus nicht an einem Tag
mit den Juden, wenigstens nicht mit allen Jude

das Passahlamm gegessen habe. Dieß ist die Tendenz des ganzen Buches, die aber der in jenem Aufsatze S. 102. Anm. 2. von mir angenommenen Meinung gerade entgegensteht, zu deren Rechtfertigung also eine kurze Prüfung dieser Hypothese des sel. Frisch in diesem Nachtrag nicht überflüssig seyn möchte, wobei noch am Ende einige Bemerkungen über die in neuern Zeiten so beliebte Hypothese Ikens, welche auf einem andern Wege zu demselben Ziele hinführt, angehängt werden sollen.

Frisch stützt seine Behauptung, daß Jesus Abends zu Anfange des 14. Nisan und nicht am Ende desselben, das Osterlamm gegessen habe, auf die Gewohnheit der Hebräer, den neuen Tag mit dem Abend anzufangen. Aber gewiß verträgt sich diese Behauptung nicht mit der natürlichen Ansicht der Stelle 2 Mos. XII, 6. 18. Jeder Unbefangene wird, wenn er V. 18. liest: „Am 14. Tage des ersten Monats, des Abends (בערב) sollet ihr ungesäuertes Brod essen ꝛc.“, dieß sicher von dem Abend, womit sich der 14. Nisan schließt, und nicht womit er sich anfängt, verstehen, und den Vers sich so erklären: „Am Abend, wo sich der 14. Nisan schließt, und der 15. anfängt, sollet ihr ungesäuertes Brod essen“. Der vorhergehende Tag hat ja auch einen Abend, womit er sich endigt, so gut als der folgende einen Abend hat, womit er anfängt, und der sich endigende Tag hat wirklich mehr Antheil an dem Abend, als der neu eintretende, dessen Anfang mehr in die Nacht, als in den Abend fällt. Und daß dieß auch dem Sprachgebrauche der Hebräer gemäß sey, erhellt aus mehrern Stellen; z. B. 4 Mos. XXVIII, 4. wo von den täglichen Opfern die Rede ist, heißt es: „Ein Lamm des Morgens, das andere zwischen Abends (בֵּין הָעַרְבָּיִם)“. Hier wird der-

selbe Ausdruck: בין הערבים gebraucht *), wie 2. Mos. XII, 6. und dem voranstehenden Morgen desselben Tages entgegengesetzt: Nach dieser deutlichen Parallelstelle heißt also: „Am 14. Nisan zwischen Abends“ offenbar nichts anders, als: „Abends, wenn der 14. Nisan zu Ende geht, nicht aber, wenn er anfängt. — Sobald man aber diese natürliche Erklärung der Stelle 2. Mos. XII, 6. 18. annimmt, so fällt ein großer Theil des übrigen Raisonnements des sel. Frisch von selbst weg; so zuversichtlich auch der Mann, als ein Entdecker unumstößlicher Wahrheiten, in seinem Buche spricht. —

Wenn man aber auch mit Frisch annimmt, daß Jesus mit allen Juden zu gleicher Zeit das Passahlamm gegessen habe (welches allerdings sehr viel für sich hat; wonach aber Joh. XVIII, 28. πάσχα von Passahopfermahlzeit, und nicht von Passahlamm zu erklären ist, vergl. 5. Mos. XVI, 2. 3. 2. Chron. XXXV, 8. 9.): war denn dieß nicht schon der erste Tag der ungesäuerten Brode der mit dem Genuß des Osterlammes anfing **)? also auch nicht schon der erste Passahfesttag (2 Mos. XII, 18.)? Oder wenn man auch den ersten Tag der ungesäuerten Brode von dem eigentlichen ersten Passahfesttage unterscheiden wollte: so müßte man (nach der Frisch'schen Hypothese) anneh-

---

*) Man vergl. über diesen Ausdruck in jenem Aufsatz S. 102. Anmerk. 2., wo auch schon auf die (S. 139.) hier geprüfte Hypothese des sel. Frisch hingedeutet wird; hauptsächlich aber S. 108 Anmerk. 9.

**) Ja man rechnete zuweilen das Fest der ungesäuerten Brode von dem Tage vor dem Passahmahl an, weil schon an diesem Tage alles Gesäuerte weggeschafft werden mußte; vergl. ob. Aufsatz, S. 102. Anm. 2.

welche doch in dieser Materie ein Hauptbuch ist, worin nicht nur manches von mir dort Angenommene theils weiter ausgeführt, theils sehr scheinbar bestritten, sondern auch eine ganz neue Theorie von dem Anfange des jüdischen Passahfestes zur Auflösung mancher Schwierigkeiten und biblischer Widersprüche, welche aus andern Meinungen entstehen, aufgestellt wird, mit Stillschweigen übergangen (ob ich gleich das Buch hier und da angeführt fand, weil ich dieses Buch noch nicht selbst besaß, und nicht gern Bücher andern nachcitire, die ich nicht selbst besitze und vor mir liegen habe. Da ich nun inzwischen das Buch erhalten und gelesen habe: so halte ich mich zu einem kleinen Nachtrage in Beziehung auf dieses Buch um so mehr verpflichtet, da in neuern Schriften beinahe gar keine Notiz mehr von diesem Buche genommen wird. Durch diesen Nachtrag hoffe ich daher eben so sehr einem nicht ungerechten Vorwurfe eines theologischen Litterators auszuweichen, als allen denen einen Gefallen zu erweisen, welche dieses Buch besitzen und gelesen haben. Und überhaupt halte ich es für Pflicht, — besonders in unsern Tagen, wo vor lauter Novitäten die ältere theologische Litteratur von Vielen vernachläßigt wird. — auf vollständige Litteratur und vielseitige Ansicht eines Gegenstandes bei solchen Revisionen, als ich dort angestellt habe, sorgfältig Rücksicht zu nehmen.

Daß Jesus am Ende seines Lebens wirklich das Passahmahl, und kein gemeines Mahl mit seinen Jüngern gehalten habe, führt Frisch S. 837. ff. weitläuftig aus, im Ganzen zwar etwas anders, als es in meiner vorigen Abhandlung, S. 101. ff., geschehen ist; aber einzelne dort nur kurz berührte Punkte sind

ersten jüdischen Ostertag von dem Synedrium gefa
genommen, verurtheilt und sogar gekreuzigt we
wäre; welches doch alles bei den Juden nur an e
Werkeltage hätte geschehen dürfen, und nicht an e
Sabbath, dergleichen aber der erste Osterfeiertag
3 Mos. XXIII, 7. 4 Mos. XXVIII, 18. seyn s
Dadurch wäre also das erste Osterfest gänzlich ent
het worden, welches sich doch vom ganzen Synedr
das so strenge auf das Ceremonialgesetz hielt,
hätte erwarten lassen. Wenn man überhaupt die
densgeschichte Jesu an diesem Tage in der evangeli
Geschichte läse, so lautete alles so, als wenn es
völliger Werkeltag gewesen wäre und nirgends f
sich eine Spur, daß es der wichtige erste Osterf
tag gewesen sey, (der sogar dadurch noch wichtiger
erscheinen müssen, da er zugleich der Vorbereitung
auf den wichtigen Ostersabbath gewesen wäre, M
XV, 42. vergl. Luc. XXIII, 54. Joh. XIX, 31.
Allein theils macht diese Schwierigkeit die Frisch
Hypothese nicht nothwendig; denn sie verschwi
auch, wenn man mit andern annimmt, daß Jesus
an einem Tage mit den übrigen Juden das Pa
lamm gegessen habe, wenigstens nicht mit allen,
dern nur mit den Karäern (nach Iken, vergl.
dissert. Vol. II. p. 390. sqq.); theils läßt sich
auch manches zur Verminderung dieser Schwieri
der gewöhnlichen Meinung sagen, wenn es gleich
vollkommen befriedigen sollte. — Es war doch a
dings erlaubt, einen Verbrecher auch am Sabbath
fangen zu nehmen, nach 4 Mos. XV, 34. Und
Kreuzigung wurde ja nicht durch die Juden, son
durch die Römer veranstaltet: die Juden waren
Zuschauer bei der Kreuzigung Christi; und dieß
doch keine Entheiligung des Sabbaths. Aber fre

war es nach dem Thalmud *) unerlaubt, am Sabbath eine criminelle Untersuchung anzustellen, und einen zu verurtheilen, nicht einmal den Tag vorher, weil alsdann die Execution am folgenden Tage hätte vorgenommen werden müssen. Allein dieser Umstand ist sowohl gegen Frischens, als gegen Iken's Meinung, und begünstigt in sofern die gewöhnliche Meinung. Denn nach beiden Hypothesen fiel ja die Verurtheilung Jesu auf den Vorbereitungstag zum ersten Osterfeiertage, wo nach jenem thalmudischen Gesetze keine criminelle Untersuchung stattfinden sollte. Man sieht also hieraus, daß diese Verordnung entweder ein späterer Zusatz des Thalmuds ist, wie dieser Fall öfter eintritt, oder daß das Synedrium bei diesem ausserordentlichen und bei seinem tödlichen Hasse gegen Jesum eine Ausnahme von der Regel gemacht habe, zumal da es ja die Execution auf Pilatum schob, wobei die Juden, nur Zuschauer waren. — Uebrigens war allerdings die Geschäftigkeit der Juden überhaupt und besonders des Synedriums für einen so hohen Sabbath, als der erste Osterfeiertag seyn sollte, zu groß; und die gemeine Meinung kann sich daher nur mit der bekannten religiösen Wuth des Synedriums gegen Jesum schützen, welche die möglichst schnelle Hinrichtung Jesu, als eine gottgefällige und pflichtmäßige Handlung ansah, und in dieser Hinsicht, und in einem solchen Collisionsfalle alle sonstigen Bedenklichkeiten, welche aus der Osterfeier entstehen konnten, bei dem Synedrium unterdrückte. — Ferner beruft sich Frisch zum Beweise, daß der auf den Genuß des Osterlamms gefolgte Tag ein gemeiner

*) vergl. Ikenii dissertatt. Vol. II. l. c. Seldeni de synedriis vet. Ebraeorum, p. 885. ed. Francof. 1696. 4.

Werkeltag gewesen sey, (S. 925. ff.) darauf: daß Joseph und Nicodemus an diesem Tage einbalsamirt und begraben hätten, welches eine Arbeit gewesen wäre, die man an keinem Sabbath, also auch nicht am ersten Ostertage hätte vornehmen dürfen. — Allein es ist schon von andern ganz richtig bemerkt worden, daß dieß ein Werk der Noth gewesen sey, dergleichen die Juden nach Matth. XII, 11. Luc. XIII, 15. XIV, 5. sich gar wohl erlaubt haben. Frisch läugnet zwar diese Nothwendigkeit, aber ohne Grund. Denn da Jesus einmal auf die Vorstellung des Synedriums Joh. XIX, 31. vom Kreuz herabgenommen worden war, so mußte er ja auch begraben werden, nach dem Mosaischen Gesetze 5 Mos. XXI, 23. wenn er nicht wie ein heidnischer Missethäter unbegraben auf dem Richtplatze liegen bleiben sollte. Uebrigens eilten aber Joseph und Nikodemus, um doch mit diesem Beerdigungsgeschäfte noch vor dem Anfange des großen Oster-Sabbaths fertig zu werden, Joh. XIX, 42. — Noch weniger beweiset wohl (wie Frisch S. 935. meint) das Verbrennen des Uebriggebliebenen vom Osterlamme am folgenden Morgen, 2 Mos. XII. 10., daß dieser Tag ein bloßer Werkeltag gewesen sey. Die Juden sollten zwar nach 2 Mos. XXXV, 3. am Sabbathtage kein Feuer in ihren Häusern anzünden, allein das war doch wohl von einem Feuer zu ihrem Gebrauche*) zu verstehen, nicht

*) Sonderbar genug glaubte Frisch (S. 936.) mit Goodwin u. a., der Gebrauch des Feuers zu Speisen wäre am Sabbath erlaubt gewesen, welches offenbar falsch ist, vergl Michaelis Mosaisches Recht, Th. IV. S 126 ff. der zweiten Ausg. — Allein gerade aus dem, was Frisch hier zugiebt, läßt sich κατ' ἄνθρωπον gegen ihn disputiren. Wenn Feuer anzünden sogar zur Bereitung der Speisen erlaubt seyn sollte, wie vielmehr

aber wo ein ausdrücklicher Befehl vorhanden war, etwas zu verbrennen. Nicht jede Arbeit überhaupt war am Sabbath verboten: denn so waren z. B. die Priester den ganzen Sabbath über im Tempel und opferten, welches ohne beschwerliche Arbeit gewiß nicht geschehen konnte, ja die Opfer wurden sogar am Sabbath verdoppelt. Was aber zum vorgeschriebenen Gottesdienste gehörte, war natürlich unter dem Verbote nicht begriffen. — Wichtiger und scheinbarer ist das Argument, welches Frisch aus Joh. XIX, 14. für seine Meinung entlehnt, wo der Kreuzigungstag Jesu παρασκευὴ τοῦ πάσχα heißt. Die natürlichste Erklärung dieser Benennung ist allerdings, daß sie den Vorbereitungstag auf das Passahfest bedeute, folglich konnte dieser Tag nicht der erste Passahfeiertag seyn, sondern er wäre ein bloßer Werkeltag unmittelbar vor dem jüdischen Passahfeste gewesen. Sollte aber doch Jesus das Passahlamm mit den übrigen Juden gegessen haben, so müßte dieser Passahlammstag selbst von der Passahlammsmahlzeit an bis auf den folgenden Abend ein Werkeltag gewesen, und für einen bloßen Vorbereitungstag auf das einen Tag später eintretende Passahfest gehalten worden seyn. Und gerade dieß war ja Frischens Meinung. — Allein abgerechnet, daß dieses Argument — wenigstens der Hauptsache nach - auch von denen gebraucht wird, welche Jesum einen Tag früher das Passahlamm essen lassen, als die übrigen oder doch die meisten Juden: so hat die Frischische Hypothese überhaupt zu viel gegen sich, als daß sie einen besondern Schutz im

---

mußte es erlaubt seyn, nur die Ueberbleibsel auf göttlichen Befehl zu verbrennen? —

ersten jüdischen Ostertag von dem Synedrium gefangen genommen, verurtheilt und sogar gekreuzigt worden wäre; welches doch alles bei den Juden nur an einem Werkeltage hätte geschehen dürfen, und nicht an einem Sabbath, dergleichen aber der erste Osterfeiertag nach 3 Mos. XXIII, 7. 4 Mos. XXVIII, 18. seyn sollte. Dadurch wäre also das erste Osterfest gänzlich entweihet worden, welches sich doch vom ganzen Synedrium, das so strenge auf das Ceremonialgesetz hielt, nicht hätte erwarten lassen. Wenn man überhaupt die Leidensgeschichte Jesu an diesem Tage in der evangelischen Geschichte läse, so lautete alles so, als wenn es ein völliger Werkeltag gewesen wäre und nirgends fände sich eine Spur, daß es der wichtige erste Osterfeiertag gewesen sey, (der sogar dadurch noch wichtiger hätte erscheinen müssen, da er zugleich der Vorbereitungstag auf den wichtigen Ostersabbath gewesen wäre, Marc. XV, 42. vergl. Luc. XXIII, 54. Joh. XIX, 31.) — Allein theils macht dirse Schwierigkeit die Frisch'sche Hypothese nicht nothwendig; denn sie verschwindet auch, wenn man mit andern annimmt, daß Jesus nicht an einem Tage mit den übrigen Juden das Passahlamm gegessen habe, wenigstens nicht mit allen, sondern nur mit den Karäern (nach Iken, vergl. Ikenii dissert. Vol. II. p. 390. sqq.); theils läßt sich doch auch manches zur Verminderung dieser Schwierigkeit der gewöhnlichen Meiuung sagen, wenn es gleich nicht vollkommen befriedigen sollte. — Es war doch allerdings erlaubt, einen Verbrecher auch am Sabbath gefangen zu nehmen, nach 4 Mos. XV, 34. Und die Kreuzigung wurde ja nicht durch die Juden, sondern durch die Römer veranstaltet: die Juden waren bloß Zuschauer bei der Kreuzigung Christi; und dieß war doch keine Entheiligung des Sabbaths. Aber freilich

wäre es, wenn παρασκευὴ nie an sich den Freitag bedeutete, sondern immer nur in Verbindung mit σαββάτου diese Bedeutung hätte; da müßte παρασκευὴ τοῦ πάσχα bloß der Vorostertag bedeuten, und könnte nicht selbst ein Ostertag gewesen seyn. Allein παρασκευὴ bedeutet so oft an sich schon den Freitag *), daß man allerdings bei der Formel παρασκευ· τοῦ πάσχατος das Recht hat zu fragen, wie der Genitivus τοῦ πάσχατος aufzulösen sey? εἰς τὸ πάσχα, oder ἐν τῷ πάσχατι? **) Und in sofern sind die ähnlichen Phrasen aus Ignatii ep. ad Philipp. σάββατον τοῦ πάσχα, Sabbath der auf Ostern fällt, und in Socratis H E. V. 22. σάββατον τῆς ἑορτῆς, Sabbath, der auf ein Fest fällt, allerdings sehr passend, ob dieß gleich Iken (dissertatt. Vol. II. p 371. sqq.) nicht zugestehen will. — Nach solchen Spracherläuterungen kann es nun nicht mehr auffallen, oder für eine gekünstelte Erklärung gehalten werden, wenn man annimmt: παρασκευὴ τοῦ πάσχα, Joh. XIX, 14. stehe elliptisch für: ἡ ἡμέρα τοῦ πάσχατος, ἥτις ἦν παρασκευὴ (τῆς μεγάλης ἡμέρας V. 31.) τὸ σάββατον τοῦ πάσχατος. — Marcus nennt daher diesen Tag (K. XV, 42.) schlechtweg παρασκευήν, und setzt hinzu: ὅ ἐςὶ προσάββατον. Und Lukas sagt Kap. XXIII, 54. καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευὴ· καὶ σάββατον ἐπέφωσκε. — Uebrigens giebt man gern zu, daß

---

*) vergl. Marc. XV, 42. Luc. XXIII, 54. Joseph A. I, XVI, 6. 2. Deyling Obss. sacr. P. I. L. II. p. 234. Suiceri thes. ecclesiast. sub voc. παρασκευή.

**) vergl. Relandi antiqu. sacr. veter. Ebraeor. P. IV. c. III. §. ult.

Werkeltag gewesen sey, (S. 925. ff.) darauf: daß Joseph und Nicodemus an diesem Tage einbalsamirt und begraben hätten, welches eine Arbeit gewesen wäre, die man an keinem Sabbath, also auch nicht am ersten Ostertage hätte vornehmen dürfen. — Allein es ist schon von andern ganz richtig bemerkt worden, daß dieß ein Werk der Noth gewesen sey, dergleichen die Juden nach Matth. XII, 11. Luc. XIII, 15. XIV, 5. sich gar wohl erlaubt haben. Frisch läugnet zwar diese Nothwendigkeit, aber ohne Grund. Denn da Jesus einmal auf die Vorstellung des Synedriums Joh. XIX, 31. vom Kreuz herabgenommen worden war, so mußte er ja auch begraben werden, nach dem Mosaischen Gesetze 5 Mos. XXI, 23. wenn er nicht wie ein heidnischer Missethäter unbegraben auf dem Richtplatze liegen bleiben sollte. Uebrigens eilten aber Joseph und Nikodemus, um doch mit diesem Beerdigungsgeschäfte noch vor dem Anfange des großen Oster-Sabbaths fertig zu werden, Joh. XIX, 42. — Noch weniger beweiset wohl (wie Frisch S. 935. meint) das Verbrennen des Uebriggebliebenen vom Osterlamme am folgenden Morgen, 2 Mos. XII. 10., daß dieser Tag ein bloßer Werkeltag gewesen sey. Die Juden sollten zwar nach 2 Mos. XXXV, 3. am Sabbathtage kein Feuer in ihren Häusern anzünden, allein das war doch wohl von einem Feuer zu ihrem Gebrauche*) zu verstehen, nicht

*) Sonderbar genug glaubte Frisch (S. 936.) mit Goodwin u. a., der Gebrauch des Feuers zu Speisen wäre am Sabbath erlaubt gewesen, welches offenbar falsch ist, vergl. Michaelis Mosaisches Recht, Th. IV. S. 126 ff. der zweiten Ausg. — Allein gerade aus dem, was Frisch hier zugiebt, läßt sich κατ᾽ ἄνθρωπον gegen ihn disputiren. Wenn Feuer anzünden sogar zur Bereitung der Speisen erlaubt seyn sollte, wie vielmehr

rigen Passahopfern bei Josephus die Rede sey;
m bei den Opfermahlzeiten war keine bestimmte Zahl
: Gäste festgesetzt. —

Soviel von Frischens Meinungen, in sofern
mit den in der vorletzten Abhandlung aufgestellten
itzen in Widerspruch stehen*). — Uebrigens stößt
m in diesem Buche auf manche treffende Bemerkun-
n, z. B. wenn Frisch S. 1081. ff. gegen Iken
weiset, daß פסח in den Büchern der Chronik auch
ssahopfer bedeute, woraus das φάγειν τὸ πάσχα
h. XVIII, 28. zu erklären sey, und daß besonders
s 2 Chor. XXX, 22. erhelle, daß diese Festopfer
ht wie einige, z. B. Schöttgen, glaubten, ver-
annt, sondern zum Theil gegessen worden seyen. —
iele Argumente hingegen hat Frisch natürlich mit
ken gegen die gewöhnliche Meinung gemein. Und
es führt mich noch am Schlusse dieses Nachtrages
f einige Bemerkungen über die von Iken der ge-
einen Meinung, daß Jesus mit allen Juden ge-
einschaftlich das Passahlamm gegessen habe, entge-
ngesetzten Gründe.

Die Hauptsache haben zwar schon Scaliger,
occejus, Casaubonus, Vossius, Capellus,
eidegger, Gerhard, de Dieu, Lampe, Carp-
v*) u. a.; allein Iken (dissertatt. Vol. 2. diss.
. X.) hatte besonders das Verdienst, dem gegründeten

---

*) Den übrigen Inhalt des Buches kann man, wenn man das Buch nicht selbst hat, aus Krafts theol. Bibliothek, B. XIII. S. 686 — 717 kennen lernen, wo ein vollständiger Auszug geliefert ist. —

*) Carpzov hat überdieß in seinem trefflichen Apparat. hist. crit. antiquitatum sacr. cod. p. 429 sqq. die verschiedenen Meinungen über diese bestrittene Materie sehr gut in Classen geordnet. —

[redacted]



N. T. finden könnte. Schon eine unpartheiische Vergleichung der Stellen 2 Mos. XII, 14. mit 3 Mos. XXIII, 6. und 4 Mos. XXVIII, 16. 17. hätte von dieser Hypothese abhalten sollen. Soll das Passahlamm ein Fest seyn, fängt die Zeit der süßen Brode mit dieser Mahlzeit an: so muß auch mit dem Passahmahl das Passahfest anfangen, und kann nicht erst einen Tag später eintreten. Folglich kann auch keine Pause von einem ganzen Tage zwischen beiden angenommen werden. — Ueberdieß leidet auch die Stelle Joh. XIX, 14. eine solche Erklärung (selbst nach den Berichten des Johannes, verglichen mit den parallelen Erzählungen des Markus und Lukas), wodurch aller Widerspruch mit der gewöhnlichen Meinung aufgehoben wird, wie schon mehrere Ausleger gezeigt haben. — Johannes erklärt V. 31. die Benennung παρασκευὴ τοῦ πάσχα durch παρασκευὴ μεγάλυ τοῦ σαββάτου. Παρασκευὴ τοῦ πάσχα war also der Vorbereitungstag auf den großen Oster-Sabbath, der um so wichtiger war, weil er in die ersten Osterfeiertage (ersten oder zweiten) fiel. Folglich konnte selbst der erste Osterfeiertag παρασκευὴ τοῦ πάσχα heissen, wenn er zugleich ein Freitag und somit ein Vorbereitungstag auf den wichtigen Oster-Sabbath war.

Παρασκευὴ τοῦ πάσχα heißt freilich alsdann nicht: Vorbereitungstag auf Ostern, sondern in Ostern (im Passahfeste, das sieben Tage dauerte); so wie auch Luther übersetzte: Rüsttag (παρασκευὴ in Ostern. Πάσχα bedeutete also hier das ganze Passahfest, nicht bloß den Anfang desselben; und πάσχατος stünde, (weil diese Construction öfter vorkommt) für ἐν τῷ πάσχατι. Demnach könnte παρασκευὴ τοῦ πάσχατος (ἐν τῷ πάσχατι) sehr wohl heissen: der Vorsabbath (Freitag) der gerade auf Ostern fällt. Ein anderes

übrigen Passahopfern bei Josephus die Rede sey; denn bei den Opfermahlzeiten war keine bestimmte Zahl der Gäste festgesetzt. —

Soviel von Frischens Meinungen, in sofern sie mit den in der vorletzten Abhandlung aufgestellten Sätzen im Widerspruch stehen*). — Uebrigens stößt man in diesem Buche auf manche treffende Bemerkungen, z. B. wenn Frisch S. 1081. ff. gegen Iken beweiset, daß פסח in den Büchern der Chronik auch Passahopfer bedeute, woraus das φάγειν τὸ πάσχα Joh. XVIII, 28. zu erklären sey, und daß besonders aus 2 Chor. XXX, 22. erhelle, daß diese Festopfer nicht wie einige, z. B. Schöttgen, glaubten, verbrannt, sondern zum Theil gegessen worden seyen. — Viele Argumente hingegen hat Frisch natürlich mit Iken gegen die gewöhnliche Meinung gemein. Und dieß führt mich noch am Schlusse dieses Nachtrages auf einige Bemerkungen über die von Iken der gemeinen Meinung, daß Jesus mit allen Juden gemeinschaftlich das Passahlamm gegessen habe, entgegengesetzten Gründe.

Die Hauptsache haben zwar schon Scaliger, Coccejus, Casaubonus, Vossius, Capellus, Heidegger, Gerhard, de Dieu, Lampe, Carpzov*) u. a.; allein Iken (dissertatt. Vol. 2. diss. X. X.) hatte besonders das Verdienst, dem gegründeten

*) Den übrigen Inhalt des Buches kann man, wenn man das Buch nicht selbst hat, aus Krafts theol. Bibliothek, B. XIII. S. 686 — 717 kennen lernen, wo ein vollständiger Auszug geliefert ist. —

*) Carpzov hat überdieß in seinem trefflichen Apparat. hist. crit. antiquitatum sacr. cod. p. 429. sqq. die verschiedenen Meinungen über diese bestrittene Materie sehr gut in Classen geordnet. —

dieser Ostersabbath bei den Juden wohl noch grösser gewesen sey, wenn sogar der erste Osterfeiertag darauf fiel; aber daraus folgt nicht, daß er nicht schon deßwegen groß heissen konnte, wenn er überhaupt nur in den Anfang des Passahfestes fiel. —

Die Stelle des Josephus (de B. I. L. VII. c. 45.), welche ich mit andern Gelehrten in der angeführten Abh. S. 109. Anmerk. 12. und S. 106. Anm. 7. von Passahlämmern erklärt habe, versteht Frisch (S. 1056. ff.) äusserst gezwungen von den Passahopfern, welche das ganze Osterfest hindurch geschlachtet worden waren. — Da hätten zwar allerdings die Priester mit dem Schlachten der 255,600 Lämmer leichter fertig werden können, indem auf einen Tag nur 36,514 Stück gekommen wären. Daß und wie sie aber auch ohne dieß fertig werden konnten, ist oben S. 132. f. gezeigt worden. Frisch beruft sich für seine Hypothese auf die von Josephus angegebene Zeit von 3 — 5 Uhr; allein dieß entscheidet nichts. Denn von dieser Zeit verstanden die damaligen Gesetzlehrer das vorgeschriebene בערבים 2 Mos. XII, 6.; daß aber die Juden zur Zeit Christi von mehrern ursprünglichen Verordnungen durch künstliche Deutungen abgewichen sind, ist eine bekannte Sache. — Ueberdieß nimmt Frisch sehr unrichtig an, daß die Osterlämmer von den Hausvätern zu Hause geschlachtet worden seyen, und führt daraus einen Beweis, daß in dieser Stelle des Josephus nicht von den Osterlämmern die Rede seyn könne. Dieses ist aber oben S. 132. hinreichend widerlegt worden. Selbst die Angabe des Josephus, daß zu einem Lamme wenigstens 10 Personen seyn müßten, aber auch 20 seyn könnten, welches gerade der Fall bei dem Osterlamme war, ist Beweis, daß von diesem und nicht von den

ʒ der Paſſahlammsmahlzeit unter der jüdiſchen
n obgewaltet hätte, und doch gar keine deutliche
r davon, weder im N. T. noch bei Joſephus
mmen ſollte. Vielmehr läßt ſich aus der ange-
n Stelle des Joſephus de B. I. L. VII. c 45.
jerade Gegentheil vermuthen, wie ſchon früher S.
Anm. 7. ausgeführt worden iſt. Dieſe Spaltung
auch nothwendig zur Zeit des noch beſtehenden
eldienſtes große Verwirrungen nach ſich ziehen müſſen.
erſte und der ſiebende Tag ſollte in dem Paſſah-
ganz beſonders gefeiert werden (2 Moſ. XII, 16.);
aber das Paſſahlamm zu verſchiedenen Zeiten ge-
worden wäre, ſo hätte auch dieſer erſte und ſie-
Paſſahtag zu ganz verſchiedenen Zeiten von den
Parteien gefeiert werden müſſen. Welche Ver-
ng, aber auch welche Verbitterung hätte dieß un-
r jüdiſchen Nation zur Folge haben müſſen! Von
Allem finden wir keine Spur weder in dem N. T.
in den gleichzeitigen Schriftſtellern. — Auf die
ierigkeit der gewöhnlichen Meinung, worauf auch
ein großes Gewicht legt, daß nach ihr die Ju-
und ſelbſt das Synedrium, ganz gegen das Geſetz
m heiligen erſten Paſſahfeſte gerade ſo geſchäftig
en wären, als an jedem andern gemeinen Wochen-
iſt ſchon oben (S. 145. — 148.) gegen Friſch
wortet worden. Und gegen Iken kommt noch
hinzu, daß ja auch die Sadducäer einen beträcht-
Theil des Synedriums ausmachten. Wenn alſo
das, was das Synedrium am Kreuzigungstage
that, das Paſſahfeſt entheiligt worden wäre, ſo
te nun nach Ikens Hypotheſe zugegeben werden,
wenigſtens ein Theil des Synedriums, nämlich die
ducäer, die zu gleicher Zeit mit Jeſu das Oſter-
m gegeſſen hatten, wirklich das heilige Paſſah-
entweihet hätten; denn dieſe feierten ja, nach

[redacted]



Einwurfe der Vertheidiger der gewöhnlichen Meinung: „daß das Synedrium es gewiß sehr scharf gerügt haben würde, wenn Jesus von der gemeinen Sitte in Haltung des Passahmahls, wenn gleich aus noch so guten Gründen abgewichen wäre, wovon man aber keine Spur bei dem gerichtlichen Verhöre Jesu fände," dadurch glücklich auszuweichen, daß er annahm und mit Stellen des Thalmuds belegte, daß auch die Sadducäer und Karäer von der Sitte der Pharisäer in der Haltung des Passahlamms abgewichen wären, mit denen also Jesus — folglich nicht allein und eigenmächtig, noch auch bloß mit einigen Sonderlingen, sondern mit einer ganzen respectabeln Partei der jüdischen Nation — das Passahlamm gegessen habe. Und weil durch Annahme dieser Hypothese so manche exegetische Schwierigkeiten in einigen Stellen des N. T., besonders Joh. XVIII, 28. und XIX, 24. leicht gehoben werden können, so war es natürlich, daß die angesehensten neuern Theologen dieser Meinung beitraten, z. B. Ernesti, Cotta, Heumann, Semler, Michaelis, und sie dadurch zur herrschenden in neuern Zeiten machten. — Allein so sehr sich auch diese Meinung auf den ersten Anblick empfiehlt, und so manche Schwierigkeiten glücklich löset: so hat sie doch auch manche Bedenklichkeiten gegen sich, und ist nichtsweniger, als entschieden, wie doch die neuesten Ausleger des Evang. Johannes anzunehmen scheinen; und jene Schwierigkeiten der gewönlichen sind auch nicht unüberwindlich. — Man kann sich doch in der That zu wenig auf die Nachrichten und Behauptungen des Thalmuds und der Rabbinen verlassen; es ist ihnen nur zu gewöhnlich, neuere Sitten und Gebräuche und jüngere Personen in die ältern Zeiten, oft auffallend unhistorisch zu versetzen. — Es wäre auch sehr sonderbar, wenn schon zur Zeit Christi eine so große Spaltung in An-

Schwierigkeiten vorzuziehen. So natürlich aber
Erklärung des παρασκευὴ τοῦ πάσχατος ist, so
e doch nichts weniger als nothwendig; ein Ande=
wäre es, wenn ἑσπέρα als wörtliche Uebersetzung
ערב da stünde; alsdenn wäre der Sinn der
le: Vorbereitungstag auf das Passahfest, ent=
eben: hier steht aber nicht ἑσπέρα, sondern πα-
κευὴ, und über dessen Bedeutung in Verbindung mit
πάσχατος wird gestritten. Aber auch hier wird
der gewöhnlichen Vorstellungsart nicht geläugnet,
παρασκευὴ in der Stelle den Freitag bedeute,
ern nur, daß παρασκευὴ τοῦ πάσχα hier so viel
als ערבהפסח. Man behauptet nur bei der ge=
nlichen Meinung, daß παρασκευὴ hier schon an
, wie in mehrern Stellen des N. T., den Freitag
Vorsabbath bedeute, und daß τοῦ πάσχατος
stehe für ἐν τῷ πάσχατι; daß folglich παρασκευὴ
πάσχατος hier soviel sey, als Vorsabbath, der
Ostern (das Passahfest) fällt, wonach also
χα hier, wie öfter, nicht den ersten Passahfeier=
, sondern das ganze Passahfest bedeute *). —
nun diese Erklärung allerdings philologisch möglich
so kann die Stelle Joh. XIX, 14. nichts gegen die
öhnliche Meinung oder für Ikens Hypothese ent=
den; ob man gleich gern zugiebt, daß Johannes
sich sehr undeutlich ausgedrückt habe (ist das aber
t öfter der Fall?), und daß die von Iken und
ern gewählte Erklärung leichter und natürlicher sey,
n nur auch die Hypothese Ikens, die dadurch ge=
t werden soll, an sich wahrscheinlicher und an=
nlicher wäre. —

*) Mehreres darüber ist schon oben (S. 140. — 148.) gegen Frisch zur Rechtfertigung der ältern Meinung erinnert worden.

Iken, an dem Tage das erste Passahfest, der für die übrigen, die Pharisäische Partei, nur Vorbereitungstag auf das Passahfest war. — So trifft das Argument, das Iken der gemeinen Meinung entgegengesetzt, ihn selbst.

Es bleiben also nur noch die exegetischen Gründe aus Joh. XVIII, 28. und XIX, 14. — Auf das, was Frisch mit Iken in Ansehung der Stelle Joh. XIX, 14., wo der Kreuzigungstag Jesu παρασκευὴ τοῦ πάσχα genannt wird, gemein hat, ist schon oben S. 145 — 148. geantwortet worden. Wir haben demnach hier nur noch auf die Iken eigenthümlichen Gründe Rücksicht zu nehmen. — Im Grunde führt hier Iken (diss. IX. c. 2.) nur das weiter aus, was schon Lampe zu d. St. in seinem Kommentare angemerkt hat. „Παρασκευὴ sey dies sabbatum aut festum aliquod praecedens.“ Es entspreche dem hebräischen ערב שבת und ערב חק, chald. עירובתא (wie bei uns Sonnabend der Tag vor dem Sonntag heißt); und der Syrer übersetzt παρασκευὴ durch ܥܪܘܒܬܐ Matth. XXVII, 62. Luc. XXIII. 54. Joh. XIX, 31. Auch im christlichen Alterthum sey παρασκευὴ (Parasceve) der Freitag oder sechste Wochentag gewesen, Folglich bedeute παρασκευὴ τοῦ πάσχατος den Vorbereitungstag auf das Osterfest, oder den Sabbath, worauf damals das Passahfest gefallen wäre.“ — Allerdings ist das der leichteste und natürlichste Sinn der Stelle, und durch ihn verdiente gewiß die Hypothese Ikens den Vorzug vor allen übrigen, wenn sie nur nicht selbst wieder mit so vielen Schwierigkeiten verbunden wäre, und so vieles Unwahrscheinliche anzunehmen nöthigte, wie oben gezeigt worden ist. Wenn also nur die Sprachgesetze einen andern möglichen Sinn der Stelle erlauben, so ist wohl dieser in Hinsicht auf

Schwierigkeiten vorzuziehen. So natürlich aber Erklärung des παρασκευὴ τοῦ πάσχατος ist, so ſie doch nichts weniger als nothwendig; ein Ande= wäre es, wenn ἑσπέρα als wörtliche Uebersetzung ערב da stünde; alsdenn wäre der Sinn der :lle: Vorbereitungstag auf das Passahfest, ent= ieden: hier steht aber nicht ἑσπέρα, sondern πα- κευὴ, und über dessen Bedeutung in Verbindung mit πάσχατος wird gestritten. Aber auch hier wird der gewöhnlichen Vorstellungsart nicht geläugnet, παρασκευὴ in der Stelle den Freitag bedeute, dern nur, daß παρασκευὴ τοῦ πάσχα hier so viel , als ערבהפסח. Man behauptet nur bei der ge= hnlichen Meinung, daß παρασκευὴ hier schon an h, wie in mehrern Stellen des N. T., den Freitag :r Vorsabbath bedeute, und daß τοῦ πάσχατος r stehe für ἐν τῷ πάσχατι; daß folglich παρασκευὴ πάσχατος hier soviel sey, als Vorsabbath, der f Ostern (das Passahfest) fällt, wonach also σχα hier, wie öfter, nicht den ersten Passahfeier= , sondern das ganze Passahfest bedeute *). — nun diese Erklärung allerdings philologisch möglich ; so kann die Stelle Joh. XIX, 14. nichts gegen die öhnliche Meinung oder für Ikens Hypothese ent= eiden; ob man gleich gern zugiebt, daß Johannes r sich sehr undeutlich ausgedrückt habe (ist das aber ht öfter der Fall?), und daß die von Iken und dern gewählte Erklärung leichter und natürlicher sey, nn nur auch die Hypothese Ikens, die dadurch ge= itzt werden soll, an sich wahrscheinlicher und an= hmlicher wäre. —

*) Mehreres darüber ist schon oben (S. 140. — 148.) gegen Frisch zur Rechtfertigung der ältern Meinung erinnert worden.

Noch günstiger aber ist der Meinung Ikens die Stelle Joh. XVIII, 28., wo es von den am Todestage Jesu an Pilatus Abgeordneten des Synedriums heißt: καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα. — Nun wird aber φάγειν τὸ πάσχα gewöhnlich von der Osterlammsmahlzeit gebraucht, z. B. Matth. XXVI, 17. Marc. XIV, 12. 14. Luc. XXII, 8. 11. 15. In einer andern Bedeutung kommt es sonst gar nicht im N. T. vor; es ist also das Natürlichste, dieselbe Bedeutung in der Stelle Joh. XVIII, 28. anzunehmen. Alsdann kann aber nicht Jesus zu gleicher Zeit mit den übrigen Juden, wenigstens nicht mit dem größern Theil derselben, das Passahlamm gegessen haben; denn diese Abgeordneten des Synedriums wollten es erst noch an diesem Tage essen, und deswegen giengen sie auch nicht in den Pallast des Pilatus hinein, um sich nicht in diesem heidnischen Pallaste zu verunreinigen. — Dieses Argument hat allerdings großen Schein; und wenn die Hypothese Iken's nicht aus andern oben angeführten Gründen sehr bedenklich wäre, so müßte auch diese Erklärung der Stelle als die natürlichste und dem Sprachgebrauche des N. T. gemäßeste vorgezogen werden. Allein so muß es erlaubt seyn, auch eine andere mögliche Erklärung aufzusuchen. — Nun bedeutet aber πάσχα (פסח) nicht bloß Passahlamm, sondern auch Passahopfer; z. B. 5. Mos. XVI, 2. und 2. Chronik. XXXV, 8. 9. Folglich kann φάγειν τὸ πάσχα auch heissen: eine Opfermahlzeit halten; geopfert aber wurde das ganze Passahfest hindurch. Und so könnte φάγειν τὸ πάσχα Joh. XVIII, 28. auch von einer solchen Opfermahlzeit (חגיגה) am Passahfeste verstanden werden, und die Juden konnten demungeachtet das Passahlamm zu gleicher Zeit mit Jesu gegessen haben. — Aber auch

ise mögliche Bedeutung des φάγειν τὸ πάσχα will
ken mit Lampe u. a. nicht zugestehen, und nimmt
her eine ganz andere, obgleich etwas gewaltsame Con-
ruction in den angeführten Stellen des A. T. an. —
n der Stelle 5. Mos. 2. וזבחת פסח ליהוה
אלהיך צאן ובק will man entweder nur צאן zu
פס ziehen, folglich sehr gewaltsam צאן ובקר von
nander trennen (wie freilich schon Onkelos, der Thal-
ud und einige Rabbinen gethan haben) obgleich beides
oft mit einander verbunden ist, und auch keinen Zwei-
l leidet (selbst nach dieser Stelle, man mag construi-
n, wie man will), daß auf das Passahfest Opfer-
iere geschlachtet und Opfermahlzeiten gehalten worden
nd; oder man übersetzt: Mactabis Pesach Domino,
t oves, boves, etc. so daß das Passah (Passahlamm)
n den übrigen Opfern unterschieden würde. Allein
t müßte vor צאן ein ו stehen, das durchaus nicht
hlen dürfte, wenn auch das זבחת ἀπὸ τοῦ κοινοῦ
wiederholen wäre: und überdieß ist die ganze Con-
uction äusserst gezwungen, wie schon Bochart und
ischmuth in den von Iken selbst (l. c. p. 346.)
geführten Stellen gezeigt haben. Natürlich kann die
elle nicht anders als so übersetzt werden: „Mactabis
scha Jovae Deo tuo, oves et boves,“ wonach
o בקר auch zu dem פסח gehört. Sobald man
r dieser natürlichen Construction folgt, so kann
פס hier unmöglich Passahlamm bedeuten, sondern
muß nothwendig auf die Passah-Opfer gehen.
d wozu sollte man denn hier eine andere, wenn gleich
sich nicht unmögliche Erklärung annehmen, da hier
gar keine Nothwendigkeit eintritt, die natürliche Con-
uction zu verlassen, und da selbst nach der gezwun-
en Construction die Wahrheit bleibt, daß auf das
ssahfest Opfer dargebracht werden? Und warum

sollten diese nicht פסחים heissen können *)? — Scharfsinniger aber ist die Bemerkung Mosheim's zu Cudworth **) in der von Iken (l. c. p. 349.) angeführten Stelle: „Verum, ut hoc concedatur, haud tamen ex his verbis cogere licebit, nomen hoc absolute positum sigillatim sacrificia Chagigah denotare. Nec enim satis valide arbitror illum argumentari, qui sic rationem subducit. Quia Moses uno loco communi Paschae nomine et agnos paschales et reliqua sacrificia comprehendit, ideo nomen Pascha quoque sola sacrificia salutaria exclusis agnis paschalibus nonnunquam significat." — Allein mit demselben Rechte, als das Passahlamm abgesondert so oft פסח heißt, obgleich dessen Genuß nur einen Theil des Passahfestes ausmachte, konnte doch wohl auch das Passah-Opfer פסח genannt werden, da diese Opfer und Mahlzeiten doch auch einen Haupttheil der Passahfeier ausmachten. — Es bleibt demnach wohl ein sicheres Resultat dieser Stelle 5 Mos. XVI, 2., daß פסח nicht bloß vom Passahlamme, sondern auch von den Passahopfern im A. T. gebraucht werde, und daß also auch πάσχα im N. T. dieselbe Bedeutung haben könne. —

Zu der Stelle 2 Chron. XXXV, 8. 9., nach welcher zum Passah mehrere Tausend Lämmer und mehrere Hundert Rinder gegeben wurden (folglich die Rinder auch zum Passah gehörten) erinnert Iken

*) Mehreres hierher Gehörige aus dem Thalmud kann man in Baumgartens Auslegung des Evang. Johannis (Halle, 1762. 4.) S. 826. Anmerk. nachlesen.

**) De vera notione coenae Domini, p. 22. sq. not. I. in dem Anhange zu Cudworth systema intellectuale, ed. Moshemii, Jen. 1733. fol.

[l. c. p. 850. sq.), daß nur die erste Zahl, die auf das kleine Vieh gehe, sich auf פסחים beziehe, und daß bei der letztern Zahl, vergl. V. 7., nach der Erklärung des Roschi ausgelassen sey: „in sacrificia festivitatis." Allein wie willkührlich die Annahme einer solchen Ellipse sey, springt von selbst in die Augen. Nach der natürlichsten Construction geht פסחים auf Alles; und warum sollte man hier den natürlichen Sinn verlassen? — Uebrigens verbreitet sich auch noch Iken sehr ausführlich über mehrere Stellen des Thalmuds, welche für die gewöhnliche Meinung angeführt werden, und führt dagegen andere an, wonach nur von den Opfern des 14. Nisan, nicht der folgenden Tage des Passahfestes, die Benennung פסח gelten soll. Allein eine Stelle mag wohl so wenig beweisen als die andere, für die eine oder für die andere Parten; da bekannt ist, welche willkührliche Deutungen und leere Spielereien sich die Thalmudisten und Rabbinen erlaubten.

Alles dieß nun zusammen genommen ist doch wohl die sonst gewöhnliche Meinung, daß Jesus das Passahmahl zu gleicher Zeit mit allen Juden gehalten habe *), nicht so verwerflich, als sie vielen in neuern Zeiten nach Iken vorgekommen war. Und nach dem oben Angeführten hat man wohl Grund genug, sich wieder zu ihr hinzuneigen, wenn gleich die Sache bei dem Mangel an vollständigen historischen Daten nie zur völligen Entscheidung gebracht werden kann **). — Uebrigens betrifft die ganze Sache

*) Am bündigsten hat bisher wohl Baumgarten diese gewöhnliche Meinung vorgetragen und vertheidigt in s. Auszug der Kirchengeschichte Th. I. S. 188 ff.

**) Selbst Mosheim, der große Kenner und Forscher

nur eine gelehrte historische Frage und nicht das Christenthum. Mag Jesus mit den Juden, mit einigen oder mit allen, das Passahlamm gegessen haben, oder nicht; was liegt der moralischen Religion Jesu daran? Sonst hat man die Sache auch dogmatisch wichtig machen wollen, das sie nicht ist. In sofern stimme ich gern Semlern bei (in s. paraphr. Ev. Joh. P. II. p. 213.) „Non tanti est, viros eruditos et christianos de tam mediocri re vehementius altercari. Si qui vero putant, magnos montes pendere ex isto paschali agno: illis per me licet res magnas atque ingentes sic agere, uti se debere intelligunt. In his et bene multis similibus licet unum quemque suo uti ingenio; nec jus fas est, alios quasi e tribunali sacro sententiam ferre, quae ex rebus parvis jubeat fieri magnas.“ — Wie schön ist hier von Semlern der vorige theologische Zeitgeist geschildert, dem der gegenwärtige nur zu sehr entgegengesetzt ist. Denn dem historischen Forscher des christlichen Alterthums darf nicht alles das gleichgültig seyn, was den moralischen Religionslehrer nicht interessiren kann. Jener muß sich auch bei solchen Gegenständen verweilen, welche diesem unbedeutend scheinen. Der christliche Lehrer sollte aber doch auch Theologe seyn, und daher auch gern bei solchen historischen Fragen verweilen, die einiges exegetische, wenn gleich kein

des christlichen Alterthums, sagte am a. O. (ob er sich gleich auf Cudworths Seite zu neigen scheint): Viderint illi, qui hanc controversiam tractant, utri (Cudwortho an Bocharto in Hierozoico L. II. c. 50.) accedendum sit; ego longe minorem et ingenio et doctrina me esse arbitror, quam ut judicis hic partes sustinere queam.

oralisches Interesse haben. — Indessen würde ich ohl nie diese Materie abgesondert zu bearbeiten ernommen haben, wenn sie nicht mit jener interessan- en Frage über die Anordnung des letzten Passahmahls su zusammenhinge, und ihr gleichsam als ein apo- getischer Anhang hätte beigegeben werden müssen. Wenn gleich etwas noch nicht völlig entschieden rden kann, so ist doch die Frage nicht gleichgültig: as ist denn wahrscheinlicher als das andere? — d zur Beantwortung dieser Frage mag denn gegen- rtiger Aufsatz ein kleiner Beytrag seyn. Könnte igens dieser Aufsatz zugleich dem modischen Abspre- n und Nachsprechen über Dinge, die man nicht allen Seiten studirt hat, etwas entgegenarbeiten, erhielte dadurch diese kurze Untersuchung über einen ruchtbaren Gegenchand eine Fruchtbarkeit, auf die für sich allein keinen Anspruch machen dürfte *) —

*) Mosheim sagt a. a. O. am Schluß s. Anmerkung: „Non haec ea re moneo, ac si prorsus cum il is sentiam, qui Christum antevertisse Judaeorum pascha volunt, quorum sententiam suis etiam agnosco difficultatibus implicatam esse, quas hodie vix ac ne vix quidem aliquis dissoluerit, sed excitare tantum eos volo, qui contrariae favent opinioni, ut certioribus, quam adhuc factum, praesidiis eam communire studeant, nec conclamatum esse jam de adversariis suis, temere sibi persuadeant." — Und dieß war denn auch meine Absicht bei diesem Aufsatze in Ansehung der Freunde der Isenschen Hypothese und der Gegner der gewöhnlichen Meinung.

## X.

# Neuer Versuch über Galat. III, 20.

Seit meinem ersten Versuche über diese s
Stelle (in meiner Prolusio exegetica in locum diff
Gal. III, 20. Altdorf 1787. vergl. Aufsatz III.
so viel neue Erklärungen derselben versucht worden
es billig befremden muß, wenn nach allen diese
noch ein neuer Versuch zum Vorschein kommt,
ders seitdem wir einzig mögliche und allein w
Erklärungen dieser Stelle erhalten haben. Allei
mit der Natur solcher so verschieden gedeuteten S
bekannt ist, und nach sorgfältiger Prüfung ges
hat, daß die einzig möglichen Erklärungen o
nahe unmöglich, und die allein wahren nicht
offenbar falsch sind, wird sich sicher von neuen
suchungen über solche gefolterte Bibelstellen nich
schrecken lassen; nur wird er sich's zur Warnung
lassen, seine gefundene Erklärung nicht für einzig
lich und nicht für allein wahr auszugeben, we
gleich den gefundenen Sinn für den wahrscheinl
zu halten sich berechtigt glauben muß; denn ohne
solchen Glauben wäre es äusserst sonderbar und int
dem Publikum eine Erklärung vorzulegen, die
selbst für unwahrscheinlich hielte.

Unter diesen Bedingungen glaubt der Verfasser n so mehr einen neuen Versuch wagen zu dürfen, da seinen ältern schon längst aufgegeben hat *). —

*) Eine kurze Geschichte der Entstehung dieses neuen Versuchs mag in dieser Anmerkung keinen unschicklichen Platz finden, zumal, da sie zugleich zur Apologie des Verfassers dienen kann, daß er nicht fremdes Gut für eigenes ausgebe. — Der Verf. war von jeher gewohnt, wenn er eine Abhandlung über eine wichtige theologische Materie oder über eine schwere Bibelstelle zu recensiren hatte, oder auch nur mit Aufmerksamkeit durchlesen wollte, für sich erst eine solche Materie oder Bibelstelle so sorgfältig durchzudenken, als es nur immer seine Zeit erlaubte. Ein zwar beschwerlicher Weg, der ihn aber nicht selten mit einer neuen Ansicht belohnte. Und zum Glücke unterstützte ihn darin oft sein unglückliches Gedächtniß, das ihn alles, was er sonst schon darüber gelesen, gedacht, wohl auch geschrieben hatte, großentheils wieder vergessen ließ, so daß er jedesmal die Untersuchung gleichsam von neuem anzustellen hatte. Und auf diesem Wege stieß er auch auf die neue Ansicht, welche gegenwärtiger Versuch enthält. Als er nemlich vor einigen Monaten den Aufsatz des Herrn Archidiak. Harras über diese Stelle in Eichhorns allg. Bibliothek der bibl. Litter. B. IX. St. 1. lesen wollte, so wurde er um so mehr gereizt nach seiner bisherigen Methode vorher noch eine eigene neue Untersuchung über den Ideengang des Apostels Gal. III., worauf doch bei der Bestimmung des wahrscheinlichsten Sinnes der schweren Stelle am Ende Alles ankommt, anzustellen, weil nicht nur die Aufnahme dieses Aufsatzes in die Bibliothek eines Eichhorns an sich schon eine neue Ansicht der Stelle erwarten ließ, sondern auch, weil er kurz vorher bei einem Candidaten-Examen Gelegenheit hatte, eine ihn frappirende neue Erklärung der Stelle zu hören, und dadurch auf einmal wieder einen Drang bei sich verspürte, eine neue unbefangene Revision dieser Stelle vor-

Dieser neue Versuch mag aber hier für sich bestehen, ohne alle polemische Rücksicht auf andere neue Erklä-

---

zunehmen, so oft er auch vorher bei wiederholtem fruchtlosen Nachdenken darüber in Versuchung gerieth, diese Stelle, als einen locum desperatum, aufzugeben — Auch hier bewährte sich, nach meiner gegenwärtigen Ueberzeugung, die oft gemachte Erfahrung, daß sich gerade bei einer glücklichen Geistesstimmung ein befriedigender Aufschluß plötzlich und ganz ungesucht darbietet, den man vorher lange und mit aller Anstrengung vergeblich gesucht hatte. Natürlicher Zusammenhang und leichter ungekünstelter, und doch neuer Sinn der Stelle selbst drangen sich zu gleicher Zeit auf. (Es sey hier dem Verfasser erlaubt, nach seiner Empfindung zu urtheilen, andere mögen wohl anders urtheilen.) Und nun ging er mit gespannter Aufmerksamkeit zu dem Aufsatze des Herrn Harras. Wie sehr wurde er aber hier überrascht, indem er glaubte, etwas ganz Anderes zu finden, den Ideengang des Apostels in der Hauptsache gerade so, wenn gleich etwas ausführlicher, angegeben zu sehen, als er ihn soeben selbst gedacht hatte. Er eilte nun zum Resultate — zur Erklärung der schweren Stelle selbst — ob dieß vielleicht auch dasselbe seyn würde. Allein hier fand er doch einige Verschiedenheit in der grammatischen Auslegung der Stelle. Und dieß berechtigt ihn, hier seine Erklärung als einen neuen Versuch aufzustellen; doch wurde er durch die Uebereinstimmung des Herrn Harras in der Hauptsache noch mehr in seiner jetzigen Ueberzeugung bestärkt. — Nur machte er sich's hier zum Gesetz, um sich nicht fremdes Gut zuzueignen, den Ideengang des Apostels gerade so anzugeben, wie er ihn gefaßt und niedergeschrieben hatte, ehe er noch die Abhandlung des Herrn Harras las; obgleich darin Vieles ausführlicher, erschöpfender und schöner gesagt ist, als sichs von dem ersten Entwurf des Verfassers erwarten läßt. Diese weitere Ausführung mag man also bei Hrn. Harras in der Eichhornschen Bibliothek nachlesen. Es kommt hier nur auf den

ngen. Genug, wenn gezeigt werden kann, daß die
ue Erklärung dem richtig gefaßten Zusammenhange
d dem Sprachgebrauche vollkommen gemäß sey.
ag übrigens eine genaue Prüfung und Beurtheilung
r nach jenem vor 12 Jahren (1787) (vergl. die
. Abtheil. im II. Bande.) erschienenen ersten Ver-
he des Verfassers aufgestellten neuen Erklärungen bei
ier Umarbeitung desselben nichts weniger als über-
ßig seyn: so wird man sie doch hier nicht vermissen,
nur von den Gründen des neuen Versuches die
de seyn kann.

Zur Begründung des Sinnes ist hier aber nur
r nächste Zusammenhang von V. 15. an nöthig;
iter auszuholen wäre zu dieser Absicht überflüssig,
nn gleich mancher Gedanke des Apostels aus dem
rhergehenden zur Erläuterung des Ideenganges aller-
gs einzuschalten ist. — Der Hauptgedanke, den der
ostel in diesem Abschnitt ausführen wollte, ist offen-
: dieser: Gott gab einmal dem Abraham für seine
chkommen Verheissungen (V. 16.). Was nun aber
tt einmal verheissen hat, das muß er auch nach
er Wahrhaftigkeit und Unveränderlichkeit erfüllen
. 15. 20.); folglich konnten auch diese dem Abra-
n für seine Nachkommen gegebenen Verheissungen
ht unerfüllt bleiben. Durch das nachfolgende Mo-
sche Gesetz konnten aber diese dem Abraham gegebenen
rheissungen weder aufgehoben noch erfüllt werden

---

Hauptideengang des Apostels, und auf die Gründe der neuen Erklärung an; und dieß alles kann man sehr kurz fassen. Die Wahrheit ist einfach; sie kann also auch nur durch einfache und prunklose Darstellung gewinnen. —

Dieser neue Versuch mag aber hier für sich bestehen, ohne alle polemische Rücksicht auf andere neue Erklä-

---

zunehmen, so oft er auch vorher bei wiederholtem frucht-losen Nachdenken darüber in Versuchung gerieth, diese Stelle, als einen locum desperatum, aufzugeben — Auch hier bewährte sich, nach meiner gegenwärtigen Ueberzeugung, die oft gemachte Erfahrung, daß sich gerade bei einer glücklichen Geistesstimmung ein befriedigender Aufschluß plötzlich und ganz ungesucht darbietet, den man vorher lange und mit aller Anstrengung vergeblich gesucht hatte. Natürlicher Zusammenhang und leichter ungekünstelter, und doch neuer Sinn der Stelle selbst drangen sich zu gleicher Zeit auf. (Es sey hier dem Verfasser erlaubt, nach seiner Empfindung zu urtheilen, andere mögen wohl anders urtheilen.) Und nun ging er mit gespannter Aufmerksamkeit zu dem Aufsatze des Herrn Harras. Wie sehr wurde er aber hier überrascht, indem er glaubte, etwas ganz Anderes zu finden, den Ideengang des Apostels in der Hauptsache gerade so, wenn gleich etwas ausführlicher, angegeben zu sehen, als er ihn soeben selbst gedacht hatte. Er eilte nun zum Resultate — zur Erklärung der schweren Stelle selbst — ob dieß vielleicht auch dasselbe seyn würde. Allein hier fand er doch einige Verschiedenheit in der grammatischen Auslegung der Stelle. Und dieß berechtigt ihn, hier seine Erklärung als einen neuen Versuch aufzustellen; doch wurde er durch die Uebereinstimmung des Herrn Harras in der Hauptsache noch mehr in seiner jetzigen Ueberzeugung bestärkt. — Nur machte er sich's hier zum Gesetz, um sich nicht fremdes Gut zuzueignen, den Ideengang des Apostels gerade so anzugeben, wie er ihn gefaßt und niedergeschrieben hatte, ehe er noch die Abhandlung des Herrn Harras las; obgleich darin Vieles ausführlicher, erschöpfender und schöner gesagt ist, als sichs von dem ersten Entwurf des Verfassers erwarten läßt. Diese weitere Ausführung mag man also bei Hrn. Harras in der Eichhornschen Bibliothek nachlesen. Es kommt hier nur auf den

ngen. Genug, wenn gezeigt werden kann, daß die
ue Erklärung dem richtig gefaßten Zusammenhange
d dem Sprachgebrauche vollkommen gemäß sey.
ag übrigens eine genaue Prüfung und Beurtheilung
: nach jenem vor 12 Jahren (1787) (vergl. die
. Abtheil. im II. Bande.) erschienenen ersten Ver-
he des Verfassers aufgestellten neuen Erklärungen bei
er Umarbeitung desselben nichts weniger als über-
ssig seyn: so wird man sie doch hier nicht vermissen,
nur von den Gründen des neuen Versuches die
de seyn kann.

Zur Begründung des Sinnes ist hier aber nur
r nächste Zusammenhang von V. 15. an nöthig;
iter auszuholen wäre zu dieser Absicht überflüssig,
m gleich mancher Gedanke des Apostels aus dem
rhergehenden zur Erläuterung des Ideenganges allers
gs einzuschalten ist. — Der Hauptgedanke, den der
ostel in diesem Abschnitt ausführen wollte, ist offen-
dieser: Gott gab einmal dem Abraham für seine
chkommen Verheissungen (V. 16.). Was nun aber
tt einmal verheissen hat, das muß er auch nach
er Wahrhaftigkeit und Unveränderlichkeit erfüllen
. 15. 20.); folglich konnten auch diese dem Abra-
n für seine Nachkommen gegebenen Verheissungen
ht unerfüllt bleiben. Durch das nachfolgende Mo-
che Gesetz konnten aber diese dem Abraham gegebenen
rheissungen weder aufgehoben noch erfüllt werden

---

Hauptideengang des Apostels, und auf die Gründe der neuen Erklärung an; und dieß alles kann man sehr kurz fassen. Die Wahrheit ist einfach; sie kann also auch nur durch einfache und prunklose Darstellung gewinnen. —

(V. 10 — 12. 17 — 25.). Die Erfüllung die|
Verheissungen war also der neuen durch Jesum vera
stalteten Religionsökonomie vorbehalten, denn diese Ve
heissungen waren an den Glauben und nicht an gese
liche Werke geknüpft (V. 6 — 9. 13. 14. 26 -
29.). — Gegen die judaisirenden Lehrer mußte m
der Apostel hauptsächlich den Mittelsatz beweisen: da
die dem Abraham gegebenen Verheissungen durch da
Mosaische Gesetz weder erfüllt, noch aufgehoben werde
konnten. Diesen Beweis führt auch der Apostel V. 1
— 25., ob er gleich schon vorher manches dahin G
hörige angeführt hatte, und überhaupt keine stren
Ordnung in der Anreihung der Gründe beobachtet. -
Erstlich also — die dem Abraham gegebenen Ve
heissungen konnten durch das mosaische Gesetz nicht i
Erfüllung gehen. Denn 1. das Gesetz hatte m
mit Werken, mit Thun zu schaffen, denn es setz
nur auf die Beobachtung seiner Vorschriften eine B
lohnung; aber nicht mit Verheissungen, die a
den Glauben geknüpft sind, wie sie dem Abraha
gegeben waren: dieser Fall trat erst bei der dur
Christum gestifteten Religionsökonomie ein (V. 18. vg
V. 6 — 9. 12. 14.). Das Mosaische Gesetz hat
also ganz andere Tendenz und ganz andere Bedingu
gen einer Belohnung, als jene Verheissungen, m
war demnach zu nichts weniger geschickt, als zur E
füllung derselben. — 2. Das Gesetz war mehr furch
bar, als erfreulich; es drohte mehr Strafen, als da
es Segen über die jüdische Nation gebracht hätte:
drohte nur; es beglückte nicht (V. 10. 11.) Vo
dem Gesetz war also nichts weniger, als die Erfüllu
jener Verheissungen zu erwarten (V. 21. ff.). —
Das Mosaische Gesetz gieng bloß die Juden a
und war gegeben, um bei ihrem rohen Zustande d
Sünden und Vergehungen Einhalt zu thun (τῶν παρ

i. q. ὁ αὐτός), bleibt sich immer gleich, ist unveränderlich (semper idem, sibi constans, immutabilis): darin stimmen nicht nur die vorzüglichsten neuern Ausleger, Koppe, Leß, Stroth, Rosenmüller, Morus. u. a., sondern auch ältere, z. B. Fessel (adversar. sacr. p. 2. 9. sq.) überein *). Wenn also εἷς bei ὁ Θεὸς unveränderlich bedeutet; was ist natürlicher, als daß das ἑνὸς bei ὁ δὲ μεσίτης in dem ersten Satze desselben Verses in derselben Bedeutung von Unveränderlichkeit genommen werde. Nun kann ὁ δὲ μεσίτης für οὗτος δὲ μεσίτης stehen u. auf Moses (V. 19.) gezogen werden, wie schon Stroth, Morus u. Rosenmüller z. d. St. gezeigt haben: und daß ἐστὶ öfter für ἦ gesetzt wird, um nur das Vergangene zu vergegenwärtigen, ist bekannt. Demnach wäre der Sinn der Stelle folgender: „Dieser (Moses V. 19.) aber war nicht ein Mittler von etwas Unveränderlichem **); Gott aber ist unveränderlich."

---

*) Vergl. Koppe zu d. S. und mein schon oben angeführtes Programm über diese Stelle, Vol. II. Nr. III.

**) Ἑνὸς kommt hier vom Neutr. ἕν, i. q. τὸ αὐτὸ — Quod sibi constat — Etwas Unveränderliches, Bleibendes. Und will man ja etwas ergänzen, so wäre es wohl πρᾶγμα — eine unveränderliche Sache. Dieß wäre hier wohl natürlicher, als νόμος (in der Bedeutung von Religionsökonomie) zu ergänzen. Aber alles das scheint unnöthig zu seyn; denn die Neutra haben ja vim substantivi: ἕν, Unum, sibi constans; Etwas Bleibendes und Unveränderliches. Im Ganzen genommen wird hier die von Stroth gewählte Construction angenommen: vergl. mein Programm über d. St. Daß aber μεσίτης nicht bloß mit dem Genetivo personae, sondern auch rei s. objecti construirt wird, beweiset schon die bekannte Re-

ner beständigen Dauer und Verbindlichkeit, sollte nur seine Kraft behalten, bis Christus (τὸ σπέρμα V. 19.) käme (V. 20 — 25.); Gott aber ist unveränder lich (V. 30.). Wie sollte also eine veränderliche, nicht bleibende Religionseinrichtung Verheissungen auf heben können, welche Gott, der Unveränderliche und Wahrhafte, gegeben hat (V. 21.)? —

Dieser Gedanke: „Das veränderliche Mosaische Gesetz kann die Verheissungen des Unveränderlichen nicht aufheben, ist nun, nach der jetzigen Ueberzeugung des Verfassers, der Sinn des dunkeln 20. Verses, wodurch dieser 20. Vers eben so genau mit dem nächst vorhergehenden 19., als mit dem nächstfolgenden 21. Verse zusammenhängt. — Im vorhergehenden 19. Verse sagte der Apostel: „Das Gesetz sey nur τῶν παραβάσεων χάριν gegeben, und sollte nur so lange gelten, bis der Verheißene (τὸ σπέρμα) käme; es sey ohnehin nur durch Engel und einen Vermittler (μεσίτης) der jüdischen Nation gegeben worden*). Dieser Ausdruck μεσίτης, der sich offenbar auf den Moses bezieht, führte nun den Gedanken V. 20. herbei: Ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἐστὶν ὁ δὲ Θεὸς εἷς ἐστι. — Daß die letzten Worte: ὁ Θεὸς εἷς ἐστὶ den Sinn haben: Gott ist immer derselbe (εἷ

*) Diese Nebenbestimmung, daß das Mosaische Gesetz durch Engel und durch einen Vermittler also durch Mittelspersonen gegeben worden, zielt wohl darauf, daß Abraham seine Verheissungen unmittelbar von Gott empfangen habe, und daß also um so weniger das mittelbar gegebene Mosaische Gesetz im Stande sey, die unmittelbar gegebenen Verheissungen aufzuheben.

q. ὁ αὐτὸς), bleibt sich immer gleich, ist unver-
derlich (semper idem, sibi constans, immutabilis):
in stimmen nicht nur die vorzüglichsten neuern Aus-
'r, Koppe, Leß, Stroth, Rosenmüller,
)rus. u. a., sondern auch ältere, z. B. Fessel
versar. sacr. p. 2. 9. sq.) überein *). Wenn also
bei ὁ Θεὸς unveränderlich bedeutet; was ist na-
icher, als daß das ἑνὸς bei ὁ δὲ μεσίτης in dem ersten
ge desselben Verses in derselben Bedeutung von Un-
änderlichkeit genommen werde. Nun kann ὁ δὲ με-
;ς für οὗτος δὲ μεσίτης stehen u. auf Moses (V. 19.)
)gen werden, wie schon Stroth, Morus u. Rosen-
ller z. d. St. gezeigt haben: und daß ἐστὶ öfter
ἦ gesetzt wird, um nur das Vergangene zu ver-
:nwärtigen, ist bekannt. Demnach wäre der Sinn
Stelle folgender: „Dieser (Moses V. 19.) aber
r nicht ein Mittler von etwas Unveränder-
)em **); Gott aber ist unveränderlich."

---

*) Vergl. Koppe zu d. S. und mein schon oben ange-
führtes Programm über diese Stelle, Vol. II. Nr. III.

**) Ἑνὸς kommt hier vom Neutr. ἕν, i. q. τὸ αὐτὸ
— Quod sibi constat — Etwas Unveränderliches,
Bleibendes. Und will man ja etwas ergänzen, so
wäre es wohl πρᾶγμα — eine unveränderliche Sache.
Dieß wäre hier wohl natürlicher, als νόμος (in der
Bedeutung von Religionsökonomie) zu ergänzen.
Aber alles das scheint unnöthig zu seyn; denn die
Neutra haben ja vim substantivi: ἕν, Unum, sibi
constans; Etwas Bleibendes und Unverän-
derliches. Im Ganzen genommen wird hier die von
Stroth gewählte Construction angenommen: vergl.
mein Programm über d. St. Daß aber μεσίτης nicht
bloß mit dem Genetivo personae, sondern auch rei s.
objecti construirt wird, beweiset schon die bekannte Re-

Wie kann also, fährt der Apostel fort V. 21., das (veränderliche, nicht ewig gültige) Mosaische Gesetz die (unveränderlichen) Verheissungen Gottes (der sich immer gleich bleibt) aufheben? —

Versteht man den schweren 20. Vers auf die eben angegebene Art, so steht er nicht nur in dem leichtesten und natürlichsten Zusammenhange mit dem 19. und 21. V., und enthält gerade das, was man nach diesem Zusammenhange in dem dazwischen liegenden 20. Verse suchen sollte, also gerade einen in diese Reihe gehörigen **Hauptgedanken**, und nicht bloß einen etwa **zufälligen Nebengedanken**; sondern diese Erklärung hat auch dieß besonders für sich, daß bei ihr gar kein fremder, im **Texte nicht ausgedrückter** Gedanke eingeschaltet werden darf, um entweder den ganzen Vers in eine leichte Verbindung mit dem vorhergehenden und nachfolgenden Verse, oder die beiden Sätze desselben Verses: ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστι, und ὁ δὲ Θεὸς εἷς ἐστι, in ein natürliches Verhältniß gegen einander selbst zu bringen; welches doch bei allen bisherigen Erklärungen der Stelle in dem Grade nöthig war, daß man die Wahrscheinlichkeit einer Erklärung nur nach der Nothwendigkeit weniger oder mehr fremde, im Texte nicht ausgedrückte Sätze einzuschalten, abzumessen pflegte. — Das Zusammentreffen aller dieser Umstände ist doch sonst keine geringe Empfehlung für einen exegetischen Versuch. Nur dieß möchte noch eine Hauptschwierigkeit gegen diese neue Erklärung seyn (so wenig sie auch von neuern Auslegern bei der ziemlich

---

denkart von Christo: κρείττονος διαθήκης μεσίτης, Hebr. VIII, 6. und: διαθήκης μεσίτης. Hebr. IX, 15. —

llgemeinen Annahme derselben Bedeutung des εἷς bei ὁ αὐτὸς — sibi constans, immutabilis — bemerkt wor- en ist), daß εἷς, wenn es für ὁ αὐτὸς im A. T. orkommt, doch nirgends die Unveränderlichkeit als hauptbegriff, sondern höchstens nur und dieß sel- en, bloß als Nebenbegriff bezeichnet. Denn wo ur εἷς für ὁ αὐτὸς in der Bibel vorkommt, z. B. 1. Mos. XLI, 25. und 3 Mos. 24. 22. bei dem Alexan- riner, Röm. III, 30. 1 Cor. III, 8. XII, 11. Eph. IIII, . Phil. I, 27. II, ꝛc. *), da ist immer der Haupt- egriff: Ein und derselbe; aber nicht: Beständig, bleibend, Unveränderlich ꝛc. ꝛc. Sollte es lso nicht scheinen, als wenn man hier denselben Feh- r begangen hätte, den sich manche neuere Philologen ei dem Gebrauche der LXX. (so wie andere bei dem Gebrauche der morgenländischen Dialekte, besonders des rabischen, zur Erklärung des hebräischen) haben zu Schulden kommen lassen, daß sie sehr precär annah- ten, wenn ein griechisches Wort für ein hebräisches in iner bestimmten Bedeutung steht, daß es überhaupt it diesem hebräischen Worte gleichbedeutend sey, und aß man also einem griechischen Worte des N. T. auch lle die Bedeutungen des ihm (freilich oft nur in ei- er Bedeutung) im A. T. correspondirenden hebräischen Wortes geben dürfe. — Allerdings heißt ὁ αὐτὸς sibi constans, immutabilis; allerdings steht nicht selten εἷς ür ὁ αὐτὸς, aber erwiesen nur in der Bedeutung unus idemque. Aber hat deßwegen εἷς alle übrigen Bedeutungen von ὁ αὐτὸς? Und bedeutet es deswegen

*) Vollständig hat Fessel in Adversar. sacr. l. X. c. II. § 11 die Stellen des A. und N. T. gesammelt, worin εἷς für ὁ αὐτὸς vorkommt, und diese kurz er- läutert. —

sogleich auch Semper idem, Quod sibi constat, Immutabile? Was berechtigt uns zu einem solchen Schlusse? Selbst ἑνότης Eph. IIII, 3. 13., das man zum Beweise anzuführen pflegt, bedeutet dort wohl mehr Consensus, als Constantia, Perennitas *). — Allein es läßt sich doch gegen diese sehr scheinbare Einwendung mancherley erwiedern. Wenn gleich sonst nirgends der Begriff von Beständigkeit der Hauptbegriff von εἷς ist, wo es für ὁ αὐτὸς steht; so ist es doch sicher in mehr als einer Stelle der Nebenbegriff. Und es kommt ja doch bei der Interpretation, wie Morus in s. Abhandlung: de discrimine sensus et significatus trefflich gezeigt hat, hauptsächlich auf den Sinn eines Wortes, d. h. auf dessen bestimmte und vollständige Bedeutung im Zusammenhange, und nicht bloß auf die absolute Bedeutung desselben an sich und ausser dem Zusammenhange an. Durch den Zusammenhang kann ein Wort eine Bedeutung bekommen, die es sonst nie für sich allein hat. — Wie leicht konnte nun Paulus, der sich ohnehin in mehrern Stellen nicht richtig ausdrückte, hier den Nebenbegriff zum Hauptbegriff machen? Stimmen doch die meisten und angesehensten Ausleger, und darunter auch solche, die mit dem Sprachgebrauche und mit grammatischer und

---

*) Willig giebt hier der Verf. selbst die Waffen gegen sich her, um dadurch einen Beweis zu geben, daß es ihm mehr um strenge Untersuchung der Wahrheit als um Behauptung seiner Meinungen zu thun sey. — Doch würde es dem Verf. anderntheils sehr angenehm seyn, wenn ein gelehrter Sprachforscher aus griechischen Schriftstellern oder doch aus den Versionen des A. T. oder aus Apokryphen die Bedeutung des Worts εἷς — Immutabilis, sibi constans, perennis etc. beweisen könnte. —

philologischer Akribie sehr vertraut sind, z. B. Morus, darin überein, daß ὁ δὲ Θεὸς εἷς ἐστὶ von der Unveränderlichkeit Gottes zu verstehen sey; und dieß ist auch gewiß der Begriff, auf den man hier zunächst stoßen muß. Wenn nun das εἷς im zweiten Satze die Unveränderlichkeit bezeichnet, warum denn nicht auch ἑνὸς im ersten Satze; da doch diese beiden Sätze so innig mit einander verbunden sind? Daher versteht auch Morus beidemale das εἷς und ἓν von Unveränderlichkeit; nur giebt er dem Ganzen eine andere Wendung, wodurch seine Erklärung wieder viel von ihrer Wahrscheinlichkeit verliert. — Undeutlichkeit bleibt immer, aber gewiß bleibt diese auch bei jeder andern Erklärung; sonst hätte nicht so viel über den Sinn der Stelle gestritten werden können. Die Schuld der Dunkelheit und Ungewißheit liegt hier unstreitig mehr an dem Schriftsteller als an dem Ausleger. Und so bleibt hier die beste Erklärung immer nur diejenige, welche am wenigsten Schwierigkeiten hat.

Natürlich wäre zwar nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche die Construction, wenn ὁ δὲ μεσίτης von einem Mittler überhaupt, und nicht von einem besondern Mittler — Moses — (für οὗτος δὲ μεσίτης) verstanden werden könnte. Alsdann wäre der Sinn der Stelle nach Voraussetzung der oben angenommenen Bedeutung des ἓν — Etwas Unveränderliches — folgender: „Ein Mittler ist nicht ein Mittler von etwas Unveränderlichem, oder: Wo ein Mittler ist, da ist auch etwas Veränderliches Nichtbleibendes, Nichtfestbestehendes (das nemlich, was, durch seine Vermittlung zu Stande kommt; hier in der Anwendung das Mosaische Gesetz); oder noch kürzer und bestimmter: „Der Mittler ist immer nur Mittler von etwas Veränderlichem; Gott

aber ist unveränderlich." Folglich — wäre der Schluß des Apostels — kann die göttliche Verheissung durch das von Mose, als Mittler, gegebene Gesetz nicht aufgehoben worden seyn*) — Allein dieser leichtern Erklärung steht hauptsächlich entgegen, daß auch Christus als μεσίτης (κρείττονος und καινῆς διαθήκης, Hebr. VIII, 2. IX, 15.) vorgestellt, und die von ihm gestiftete Religionsökonomie als bleibend und unveränderlich im N. T. gedacht wird, z. B. 2 Cor. III, 11. — Folglich wäre der Satz des Apostels in der angenommenen Allgemeinheit: „Der Mittler ist immer nur Mittler von etwas Veränderlichem," unrichtig, und stände mit andern Stellen des N. T., ja mit seinen eigenen anderswo geäusserten Behauptungen in offenbarem Widerspruch. — Man ist also wohl genöthigt, wenn man einmal das ἓν von Unveränderlichkeit versteht, das ὁ δε μεσίτης nicht auf jeden Mittler im Allgemeinen zu beziehen, sondern auf einen bestimmten Mittler, von dem im vorhergehenden Verse die Rede war, (statt: οὗτος δὲ μεσίτης) — auf den Moses. —

Da Hr. Harras in seinem schon angeführten Aufsatz (in Eichhorn's Bibliothek B. IX. St. 1.) denselben Ideengang des Apostels, wie wir ihn oben angegeben haben, aufgefaßt hat, so ist ohnehin zu erwarten, daß er in der Hauptsache auch auf denselben Sinn des 20. Verses gekommen seyn werde,

*) Auf ähnliche Art — wenn gleich aus einem andern Gesichtspunkte — hat Hr. M. Besenbeck (Conrector zu Erlangen) in einem Programm, 1796. den Sinn dieser Sätze gefaßt: „Mediatorem non adhiberi in rebus constantibus, sed modo in mutabilibus; deum autem eundem esse." —

Hauptidee an; (dieser Vermittler war nicht von unveränderlichem Ansehen; Gott aber ist unveränderlich); allein sie verlöre auch nichts, wenn gleich εἷς nicht in dieser Bedeutung mit ὁ αὐτὸς synonym wäre, sondern nur unus idemque bedeuten könnte. Es bliebe dennoch derselbe Sinn, wenn man auch nur übersetzen dürfte: „Dieser Vermittler war nicht (für immer) von demselben Ansehen; Gott aber bleibt immer derselbe." — Wenn also die von mir vorgeschlagene Erklärung zu große philologische Schwierigkeiten haben sollte (wie ich aber doch aus den oben angegebenen Gründen und bei einem ohnehin nicht rein griechisch schreibenden Apostel nicht denken sollte): so wäre ich selbst sehr geneigt, ungeachtet der oben gemachten Gegenerinnerungen, zu der Erklärungsart des Hrn. Harras überzugehen, wenigstens sie der meinigen vorzuziehen da sie ohnehin von einerlei Gesichtspunkt des Contextes ausgeht und auch für sich in der Hauptsache mit der von mir vorgeschlagenen Auslegung des 20. Verses übereinstimmt. — Penes justos arbitros harumque rerum peritos judicium esto! —

[redacted]

XI.

# Kritische Prüfung

## der beiden Lesarten παραβΟΥλευσάμενος und παραβΟλευσάμενος, Philipp. II, 30.

Da Hr. Superint. am Ende in der Erklärung des Briefs an die Philipper *) in einer ausführlichen kritischen Anmerkung (pag. 80. sqq.) die verschiedenen Meinungen der Kritiker und Ausleger über diese Variante zwar vollständig anführt**), aber nicht genauer

*) Pauli Apostoli Epistola ad Philippenses, graece, ex recensione latina et annotatione perpetua illustrata a M. J. G. am Ende, Past. et Superintend apud Libenverdenses Vitebergae. Litteris A. C. Charisii MDCCXCVIII. 8. mai. 140 pagg.

**) Doch hätte der Hr. Verf. unter den neuern Patronen der Textlesart auch noch Baumgarten, Heumann und Michaelis in ihren Commentaren über diesen Brief anführen können, deren Gebrauch dem Hrn. Verfasser gewiß seine Arbeit erleichtert haben würde. — Auch Ernesti erklärte sich für die Textlesart. —

Hauptidee an; (dieser Vermittler war nicht von unveränderlichem Ansehen; Gott aber ist unveränderlich); allein sie verlöre auch nichts, wenn gleich ὡς nicht in dieser Bedeutung mit ὁ αὐτὸς synonym wäre, sondern nur unus idemque bedeuten könnte. Es bliebe dennoch derselbe Sinn, wenn man auch nur übersetzen dürfte: „Dieser Vermittler war nicht (für immer) von demselben Ansehen; Gott aber bleibt immer derselbe.“ — Wenn also die von mir vorgeschlagene Erklärung zu große philologische Schwierigkeiten haben sollte (wie ich aber doch aus den oben angegebenen Gründen und bei einem ohnehin nicht rein griechisch schreibenden Apostel nicht denken sollte): so wäre ich selbst sehr geneigt, ungeachtet der oben gemachten Gegenerinnerungen, zu der Erklärungsart des Hrn. Haras überzugehen, wenigstens sie der meinigen vorzuziehen da sie ohnehin von einerlei Gesichtspunkt des Contextes ausgeht und auch für sich in der Hauptsache mit der von mir vorgeschlagenen Auslegung des 20. Verses übereinstimmt. — Penes justos arbitros harumque rerum peritos judicium esto! —

[redacted]



vätern Damascenus aus dem Eusebius, und Chrysostomus, wie es scheint *); wozu noch Hesychius kommt **). Für die Textlesart παραβουλευσάμενος sind die übrigen kritischen Zeugen, besonders die von Herrn Matthäi verglichenen Moskauer Handschriften; vergl. Wetstein, Griesbach und Matthäi zu d. St.

2) Weder παραβουλεύεσθαι noch παραβολεύεσθαι kommt bei ältern griechischen Schriftstellern vor. In sofern ist beides ungriechisch, und keines kann durch Sprachgebrauch einen Vorzug vor dem andern behaupten. — Nach Schleusneri Lexic. in N T. Tom. II. p. 364. sollte es zwar scheinen, als wenn παραβολεύεσθαι für omnia periclitari, praesentissimis se exponere periculis et vitam sum profundere, aus dem Polyb nnd Diodor von Sicilien griechischen Sprachgebrauch für sich hätte. Allein bei beiden Schriftstellern kommt nur παράβολος und παραβάλλεσθαι in der angeführten Bedeutung, nicht aber παραβολεύεσθαι,

*) Denn er gebraucht, wie auch Theophylakt und Euthymius, in seinen Homilien über 1 Theſſ. und 1 Korinth. das παραβολεύεσθαι, das bei andern griech. Schriftstellern sonst nicht vorkommt. Er scheint es also aus dieser Stelle entlehnt zu haben. Nur für den Sprachgebrauch dieses παραβολεύεσθαι können diese Kirchenväter und Glossographen nicht angeführt werden. —

**) Die Ausgaben haben zwar: παραβουλευσάμενος εἰς θάνατον ἑαυτὸν ἐκδούς. Allein da bei Hesychius unmittelbar vorher παραβολή steht (die schlechtere Hagenauer Ausgabe hat zwar eine andere Ordnung: allein diese kann gegen die besseren nichts entscheiden): so muß er παραβολευσάμενος geschrieben haben, wie Herr Prof. Ernesti in den Glossis sacr. Hesychii p. 219. richtig bemerkt hat.

vor. — Doch hat παραβουλεύεσθαι mehr Sprachanalogie, wenn gleich keinen Sprachgebrauch für sich, als παραβολεύεσθαι. So viele Verba werden mit παρὰ zusammengesetzt, und βουλεύεσθαι ist bekannt; aber παραβολεύεσθαι findet keine schickliche Ableitung. Von παράβολος käme eher παραβολευεσθαι (das zwar auch nicht bei griechischen Schriftstellern vorkommt) als παραβουλεύεσθαι. Daß aber die Apostol keine Grammatiker waren, und wenn sie ein neues Wort brauchten (und beides παραβουλεύεσθαι und παραβολεύεσθαι sind doch neugemachte Wörter) dieses nicht immer nach den Regeln der Grammatik bildeten, ist bekannt. — Und was παραβουλεύεσθαι grammatisch durch Analogie gewinnt, verliert es wieder philologisch durch die zum Contexte nicht recht passende Bedeutung des παρὰ in der Composition mit βουλεύεσθαι. Denn alle geben zu, daß παραβουλεύεσθαι τῇ ψυχῇ so viel sey, als κακῶς βουλεύεσθαι τῇ ψυχῇ, male consulere vitae. Dieß ist aber etwas Fehlerhaftes; aber Paulus wollte hier etwas Rühmliches, nicht etwas Fehlerhaftes vom Epaphrodit sagen. — Doch weiß man auch hier dadurch zu helfen (vergl. Michaelis zu d. St.), daß der Apostel so gut, wie andere Schriftsteller, sich oft zu stark ausdrücke. Verschwendung sey gewiß ein Fehler; und doch wollte Horaz sehr loben, wenn er sagte:

animaeque magnae
Prodigum Paulum superante Poeno.

Sowie es für den Soldaten kein Lob sey, wenn man sage: er sorge für sein Leben: so sey es auch für den Epaphrodit keine Schande, wenn Paulus sage: er habe aus Eifer für das Evangelium übel für sein Leben gesorgt.

vätern Damascenus aus dem Eusebius, und Chrys stomus, wie es scheint *); wozu noch Hesychiu kommt **). Für die Textlesart παραβουλευσάμενος fü die übrigen kritischen Zeugen, besonders die von Hern Matthäi verglichenen Moskauer Handschriften; verg Wetstein, Griesbach und Matthäi zu d. St.

2) Weder παραβουλεύεσθαι noch παραβολεύε σθαι kommt bei ältern griechischen Schriftstellern vor In sofern ist beides ungriechisch, und keines kan durch Sprachgebrauch einen Vorzug vor dem andern be haupten. — Nach Schleusneri Lexic. in N T Tom. II. p. 364. sollte es zwar scheinen, als wen παραβολεύεσθαι für omnia periclitari, praesentissimi se exponere periculis et vitam sum profundere, au dem Polyb und Diodor von Sicilien griechische Sprachgebrauch für sich hätte. Allein bei beiden Schrift stellern kommt nur παράβολος und παραβάλλεσθαι i der angeführten Bedeutung, nicht aber παραβολεύεσθαι

---

*) Denn er gebraucht, wie auch Theophylakt u Euthymius, in seinen Homilien über 1 Thess. u 1 Korinth. das παραβολεύεσθαι, das bei ande griech. Schriftstellern sonst nicht vorkommt. Er schei es also aus dieser Stelle entlehnt zu haben. Ni für den Sprachgebrauch dieses παραβολεύεσθαι könn diese Kirchenväter und Glossographen nicht angefüh werden. —

**) Die Ausgaben haben zwar: παραβουλευσάμενος ε θάνατον ἑαυτὸν ἐκδούς. Allein da bei Hesychius u mittelbar vorher παραβολή steht (die schlechtere Ha nauer Ausgabe hat zwar eine andere Ordnung: alle diese kann gegen die besseren nichts entscheiden): so m er παραβολευσάμενος geschrieben haben, wie He Prof. Ernesti in den Glossis sacr. Hesychii p. 21 richtig bemerkt hat.

offenbar auf die Lesart παραβολευσάμενος. Aber auch die arabischen und syrischen Uebersetzungen, welche: „er verachtete sein Leben", haben, sowie die aethiopische und die Vulgata: „er gab sein Leben hin," scheinen doch eher die Bedeutung von παραβολεύεσθαι (παραβάλλεσθαι), als von παραβουλεύεσθαι (wo die Bedeutung von Lebensverachtung offenbar entfernter ist) ausdrücken zu wollen. Mit gutem Grunde haben daher Wetstein und Griesbach diese Versionen als Zeugen für die Lesart παραβολευσάμενος aufgeführt; wenn gleich derselbe Hauptgedanke bei beiden Lesarten zum Grunde liegt. In Ansehung der in den Contexte passenden Bedeutung hat demnach die Textlesart παραβουλευσάμενος keinen Vorzug vor der andern παραβολευσάμενος, so wenig als in Ansehung der Construction mit dem Dativ (τῇ ψυχῇ); denn Polyb und Diodor sagen eben so gut παραβάλλεσθαι τῇ ψυχῇ, als andere Schriftsteller κακῶς βουλεύεσθαι τῇ ψυχῇ: und παραβολεύεσθαι mußte doch eben so die Construction seines Primitivs (παραβάλλεσθαι) als παραβουλεύεσθαι die Construction des seinigen (βουλεύεσθαι) nachahmen. — Wenn also gleich beide Lesarten hier im Grunde Eins bedeuten und auch auf einerley Art construirt werden: so behauptet doch in dem bestimmten Zusammenhange die Lesart παραβολευσάμενος durch die alten Uebersetzungen und Glossographen einigen, wenn gleich noch nicht entschiedenen, Vorzug vor der Textlesart. —

4) Wollte man ferner derjenigen Lesart den Vorzug geben, welche aus der andern leichter hätte entstehen können, als die andern; so würde die Entscheidung wieder nicht viel gewinnen; denn die eine Lesart kann beinahe eben so gut aus der andern entstanden seyn, als die andere. — Denn aus παραβου-

λευσάμενος konnte leicht, durch Auslassung des Υ, πα ραβολευσάμενος werden, entweder aus Nachlässigkei des Abschreibers, oder weil am Ende einer Zeile au Mangel des Raums ein kleines υ über ein großes ( gesetzt war; daher in alten Handschriften mit Uncial schrift die Verwechselung des ΟΥ mit Ο so häufi ist, wie besonders Montfaucon (palaeograph. graec p. 131.) gezeigt hat. — Aber beinahe noch leich ter konnte aus Vorwitz der Abschreiber das παραβο λευσ. in παραβουλευσ. übergehen, weil παραβολευσ gar nichts, aber παραβουλευσ. doch grammatische Ana logie für sich hat. Wie leicht konnte da ein sprach kundiger Librarius auf die Vermuthung kommen, da in seinem abzuschreibenden Codex das υ in ου aus Un achtsamkeit des Abschreibers ausgelassen worden sey Er schrieb also getrost παραβουλευσάμενος, obgleich i seinem Codex παραβολευσάμενος gestanden hatte. — Ja selbst in der Urschrift des Apostels konnte scho eine solche Verwechslung vorgehen; wenn entweder de Apostel sich selbst verschrieb, oder, wenn er den Brie dictirte, sich entweder versprach, oder sein Amanuensi falsch hörte, oder falsch schrieb. — Doch von diese Falle am Schlusse mehreres!

Da also aus innern kritischen Gründen beinah nichts, weder für die eine noch die andere Lesart ent schieden werden kann, so kommt nun alles auf da Gewicht der äussern kritischen Gründe, besonders de Handschriften und alten Uebersetzungen an. Diese äu sern kritischen Gründe, oder diese Zeugnisse, könne ohnehin eigentlich nur allein bei Lesarten, insofer sie als Thatsachen betrachtet werden, entscheide Die innern Gründe geben entweder nur bloße Wah scheinlichkeit, oder bekommen alsdann erst ein Gewich wenn die äussern Gründe sich das Gleichgewicht halte

um da auf die eine oder die andere Seite den Ausschlag zu geben. — Wenn man hier mit Michaelis (z. d. St.) die Codd. noch zählen wollte, so käme freilich die Lesart παραβολευσαμενος sehr zu kurz; denn dafür sind nur 6 Codd. A. B. D. E. F. G. (s. n. 1) aber für die Textlesart das ganze übrige Heer von Handschriften. Oder wenn man noch die Codd. A. D. E. F. G. für latinisirend oder für interpolirt aus alten Glossen halten wollte: so würden wieder diese Zeugen wenig beweisen können. Allein diese Beschuldigungen sind längst von Semler und Griesbach widerlegt worden: und es würde höchst überflüssig seyn, die von Semler und Griesbach angeführten Gründe hier zu wiederholen *). — Ohnehin hat die Kritik des N. T. durch Griesbachs unsterbliche Verdienste eine ganz andere Gestalt gewonnen: die sonst verachteten, wenigstens sehr verdächtigen Codd. sind jetzt die wichtigsten. Man zählt jetzt nicht mehr einzelne Handschriften, sondern ganze Familien und Recensionen; und da kommt es nicht auf die Menge, sondern auf das Alter und auf den innern Gehalt der Handschriften an. — Nach dem Griesbachischen System sind nun die Codd. A. B. und C. in den Paulinischen Briefen gerade die ältesten und wichtigsten der Alexandrinischen Recension, sowie D. E. F. G. die wichtigsten der Occidentalischen. Diese entscheiden, weil sie die ältesten und wichtigsten Zeugen ihrer Art sind, gegen alle jüngern Handschriften, und wenn ihrer eine Legion seyn sollte; besonders wenn noch, wie hier, die Autorität der alten Versionen hinzu kommt, die

*) Man vergl. nur z. B. Griesbachs Symb. critic. T. I. p. CXI sqq. und CXX. sqq. und dessen Prolegg. ed. 2. N. T. p. 64. seqq.

entweder zu der einen oder zu der andern Recension gehören. Wenn nun diese beiden ältesten Recensionen, die Alexandrinische und Abendländische, mit einander in einer Lesart übereinstimmen, so ist diese Lesart für die ächte zu halten. Es ist kein einziges Beispiel im N. T. vorhanden, wo eine von allen diesen Zeugen einstimmig unterstützte Lesart aus andern Gründen nicht die ächte seyn könnte. Und hier kommt noch der Umstand hinzu, daß kein einziger innerer Grund, die einzige bei einem Neutestamentlichen Schriftsteller unbedeutende Bedenklichkeit der mangelnden Sprachanalogie *) abgerechnet, dieser durch kritische Autoritäten so fest begründeten Lesart entgegen steht. — Folglich muß auch die Lesart παραβολευσάμενος, welche das übereinstimmende Zeugniß der ältesten und wichtigsten Recensionen für sich hat, der Textlesart vorgezogen werden; und die Textlesart παραβουλευσάμενος vorziehen wollen, wäre demnach höchst unkritisch. Mit vollem Rechte hat daher Hr. G. K. R. Griesbach die Lesart παραβολευσάμενος geradezu in den Text aufgenommen **). —

---

*) Ueberdieß konnte der Apostel bei der Bildung des neuen Wortes παραβολεύομαι doch immer einige Analogie für sich zu haben glauben. Wie die griechische Sprache βουλή und βουλεύομαι hat, so konnte der Apostel glauben, aus der Bedeutung von παράβολος, παραβολή, die neue Form eines Verbi παραβολεύομαι ableiten zu dürfen

**) Eine artige Erscheinung ist es bei dieser Lesart, daß sie, die vom Jos. Scaliger vor 200 Jahren bloß als Conjectur aufgestellt wurde (cf Wolfii cur. phil. crit. ad h. l.), jetzt als die ächte Lesart durch kritische Zeugen so zuverlässig bewährt worden ist. Möchten doch alle Nachfolger Scaligers in ihren kritischen Conjecturen eben so glücklich gewesen seyn, wie er: so hät-

6) So fest aber die Lesart παραβολευσάμενος durch die Kritik als ursprüngliche Lesart der Apostolischen Urschrift begründet ist; so wäre doch noch die Frage: ob es auch die ursprüngliche Lesart nach dem Sinn und nach der Intention des Apostels sey? — Der Apostel könnte wirklich παραβουλευσάμενος haben schreiben wollen; ließ aber durch einen Schreibfehler, der bei dem feurigen Temperamente des Apostels und bei seinen vielen Zerstreuungen sehr wohl denkbar ist, das υ aus, und schrieb gegen seinen Willen (wie jeder Gelehrte, der viel schreibt, aus Erfahrung weiß), παραβολευσάμενος. Oder der Apostel dictirte den Brief, versprach sich, dictirte παραβολευσάμενος statt παραβουλευσάμενος, oder er sprach undeutlich, daß der Amanuensis das ου für ο verstand; oder der Amanensis hörte zwar recht, schrieb aber falsch und ließ das υ aus, wie es den Abschreibern so oft begegnet ist, und noch die tägliche Erfahrung lehrt. — Und so könnte παραβουλευσάμενος die ursprüngliche vom Apostel intendirte Lesart seyn, wie παραβολευσάμενος für die ursprüngliche wirklich geschriebene Lesart der Abschrift gehalten werden muß.— Aber freilich ist dieß eine bloße Vermuthung, von der sich natürlich kein solcher kritischer Beweis führen läßt, wie von der ursprünglichen Lesart des Textes. Doch könnte sie vielleicht zur Vereinigung der beiden Parteyen führen, ohne die geringste Beeinträchtigung der Griesbachischen Kritik. — Sie dient ohnehin mehr zur Rechtfertigung des Apostels, als zur Bestimmung der ächten Lesart, welche nur die Kritik entscheiden kann. —

ten wir jezt von Bowyer keinen ganzen Band von meist unglücklichen Conjecturen, die sich durch nichts bewährt haben! —

## XII.

## Ob in Paulus Briefen überall κύριος Gott, und ὁ κύριος Jesum bedeute?

Im 14. Bande des neuen theologischen Journals (Nürnberg 1799.) macht der würdige Recensent der Erklärung des Briefs an die Philipper vom Hrn. Superint. am Ende S. 501., obgleich nur im Vorbeigehen, auf den merkwürdigen Unterschied zwischen κύριος und ὁ κύριος in Paulus Schriften auf's Neue aufmerksam, daß nämlich jenes auf Gott, dieses aber auf Christum gehe. — Erinnert man sich bei dieser Gelegenheit nur an jene bekannte Stellen des Apostels 1 Korinth. VIII, 6. Ἡμῖν εἷς Θεός, ὁ πατὴρ —— καὶ εἷς κύριος, Ἰησοῦς χριστός, und Ephes. IV, 3. 6. Εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, εἷς Θεὸς καὶ πατὴρ πάντων: so gewinnt diese Bemerkung schon an sich eine große Wahrscheinlichkeit. Denn wenn nach der Versicherung des Apostels nur εἷς κύριος ist, Jesus Christus. so ist es sehr natürlich, daß er diesen κατ' ἐξοχὴν κύριον. also τὸν κύριον nennt. Fallen uns aber so viele Stellen ein, wo ἐν κυρίῳ offenbar so viel ist, als ἐν χριστῷ, wo demnach κύριος

und nicht ὁ κύριος von Jesu vorkommt, so wird die Sache weder etwas zweifelhaft. — Dieß veranlaßte mich, da die Entscheidung für die Exegese des N. T. nicht gleichgültig ist, eine sorgfältige Vergleichung derjenigen Stellen in den Briefen des Apostels Paulus anzustellen, wo κύριος und ὁ κύριος vorkommt, wovon ich nur kurz*) die Resultate in diesem Aufsatze niederlegen will.

Es kann hier eigentlich nur die Rede von dem Falle seyn, wenn κύριος und ὁ κύριος absolute stehen, und nicht durch Beisätze näher bestimmt und kenntlich gemacht werden. Folglich müssen alle die Stellen ausgenommen werden, wo Ἰησοῦς Χριςὸς selbst nachfolgt; denn in diesem Falle fehlt sehr oft der Artikel vor κύριος, z. B. Röm. I, 7. καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριςτοῦ. Hier steht aber auch Θεοῦ ohne Artikel, weil πατρὸς ἡμῶν nachfolgt (ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν). Ferner gehören hierher die Stellen: Röm. X, 9. XIV, 14. 1 Corinth. I, 3. 2 Corinth. I, 2. IV, 10. Gal. I, 3. Eph. I, 2. VI, 23. Philipp. I, 2. II, 19. III, 20. Coloss. I, 2. III, 17. 1 Thessal. I, 1. IV, 1. 2 Thessal. I, 1. II, 12. 1 Timoth. I, 1. nach dem text. recept., aber unrichtig; vergl. Griesbach zu d. St.) V, 21. Tit. I, 4. Philem. V. 3. — Manchmal steht auch κύριος ohne Artikel nach Χριστὸς Ἰησοῦς, z. B. 2 Korinth. IV, 5. Χριστὸν Ἰησοῦν κύριον. — Doch ist das nicht immer der Fall,

*) Wollte ich ausführlich in die Exegese jeder einzelnen Stelle, wo κύριος oder ὁ κύριος vorkommt, eingehen, so würde dieß ohne Noth gegenwärtigen Aufsatz zu sehr ausdehnen. Ich begnüge mich daher bei den einzelnen Stellen mit allgemeinen Bemerkungen.

daß der Artikel vor κύριος ausgelassen wird, n
Ἰησοῦς Χριστὸς voransteht oder nachfolgt. Es g
mehrere Stellen, wo Paulus κύριος mit dem Ar
setzt, wenn gleich Ἰησοῦς darauf folgt; zum offenba
Beweise, daß der Apostel hier nicht nach einer Reg
sondern ganz willkührlich verfahren ist, da er in d
selben Verbindung und Beziehung den Art
von κύριος bald setzt, bald ausläßt. — Beispiele,
der Apostel bei κύριος den Artikel voransetzt, w
Ἰησοῦς Χριστὸς darauf folgt, sind folgende: Röm.
1. 11. XIII, 14. XV, 6. 30. XVI, 18. 20.
2 Korinth. I, 3. IV, 14. Philipp. IV, 23. Kol
I, 3. 1 Theff. V, 9. 23. 28. 2 Theff. I, 7.
12. II, 1. 14. III, 6. 12. 18. 1 Timoth.
3. 14. 2 Timoth. IV, 22. — Doch können a
diese Stellen, wo der Artikel bei κύριος, wenn di
Benennung sich offenbar auf Jesum bezieht, gesetzt o
ausgelassen wird, hier, wie gesagt, schlechterdings nic
entscheiden; weil in diesen Stellen Ἰησοῦς Χριστὸς au
drücklich nachfolgt, hier aber eigentlich von dem Fa
die Frage ist, wenn κύριος mit oder ohne Artikel a
solute steht: „wer alsdann unter dem einen o
dem andern zu verstehen sey."

Hier kann nun nicht behauptet werden, daß Pa
lus ohne Ausnahme die Regel beobachtet hab
κύριος für Gott und ὁ κύριος für Christum zu gebra
chen. Es giebt auf beiden Seiten Beispiele für d
Gegentheil.

1) Zuvörderst gehört hierher die bekannte Form
ἐν κυρίῳ, welche überall, wo sie in Paulus Brief
vorkommt, mit ἐν Χριστῷ synonym ist. (Nur Eph
VI, 10. könnte es im Zusammenhange, z. B. V. 1
etwas zweifelhaft seyn, ob diese Formel auf Gott od

auf Christum gehe. Doch, da sie selbst überall auf Christum geht, und selbst in dieser Stelle die Beziehung auf Gott nicht entschieden ist: so ist nicht abzusehen, warum man gerade in dieser einzigen Stelle eine Ausnahme von dem allgemeinen Sprachgebrauche des Apostels machen sollte.) Hier kann man daher als Regel annehmen, daß ἐν κυρίῳ bei Paulus auf Christum gehe. Dieß beweisen alle Stellen, wo diese Formel vorkommt, und deutlich auf Jesum geht: Röm. XVI, 2. 8. 11. 12. 13. 22. vergl. V. 7. 9. 10. 16. wo dafür ἐν Χριστῷ steht. 1 Korinth. IV, 17., wo sogleich ἐν Χριστῷ folgt. — Eben so deutlich ist die Stelle K. VII, 22. Ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστὶν ὁμοίως καὶ ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλός ἐστι Χριστοῦ. — Ferner 1 Korinth. VII, 39. IX, 1. 2. XI, 11. XV, 58. (wo ἔργον τοῦ κυρίου i. e. χριστοῦ vorhergeht) XVI, 19. 2 Korinth. II, 12. X, 17. vergl. V. 18. Gal. V, 10. Ephes. II, 21. IV, 1. 17. vergl. V. 20. 21. K. V, 8. vergl. V. 10. 14. VI, 1. (V. 10. s. oben.) 21. Philipp. I, 14. II, 24. 29. III, 1. IV, 1. 2. vergl. III, 21. IV, 4. vergl. V. 3. IV, 10. vergl. V. 13. nach dem text. recept. Koloss. III, 18. IV, 7. 17. 1 Thess. III, 8. (vergl. V. 7. πίστεως) V, 12. Philem. V. 16. 20. — Zuweilen steht auch ausdrücklich Ἰησοῦ bei dieser Formel ἐν κυρίῳ, z. B. 1 Thess. IV, 1. ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ. — Hier haben wir also ein einleuchtendes Beispiel, wo in einer bestimmten Construction durchaus, — also nach einer festen Regel, κύριος ohne Artikel in Paulus Briefen Christum, und nicht Gott bedeutet. —

2) Aber auch ausser dieser gewöhnlichen Formel giebt es mehrere Stellen in Paulus Briefen, wo κύριος ohne Artikel, auch absolute gesetzt, gegen jene ange-

[redacted]



nommene Regel, offenbar von Christo gebraucht ı
— In der schon oben angeführten Stelle 1 Kor
VII, 22. wird ἀπελεύθερος κυρίου dem δοῦλος X
τοῦ entgegengesetzt, zum deutlichen Beweise, daß
κύριος (ohne Artikel) Christum bezeichnet. — A
ferner der Apostel V. 25. sagt: περὶ δὲ τῶν πα
νων ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω, so steht dieß in B
hung auf V. 10. τοῖς δὲ γεγαμηκόσι παραγγέλ
οὐκ ἐγὼ, ἀλλ' ὁ κύριος, und V. 12. τοῖς δὲ λοι
ἐγὼ λέγω, οὐχ ὁ κύριος. Wenn also, wie allge
zugestanden wird, ὁ κύριος V. 10. und 12 Chris
bedeutet, so muß die damit in Rapport stehende
ταγὴ κυρίου V. 25. auch auf Christum gehen;
lich κύριος (ohne Artikel) hier Christus seyn.
Ebenso ist auch K. X, 21. ποτήριον κυρίου und
πεζα κυρίου (beide Male ohne Artikel) offenbar
Christum, und nicht auf Gott, zu ziehen; vergl.
XI, 27. ποτήριον τοῦ κυρίου. — Ferner 1 Kor.
58. ἔργον τοῦ κυρίου, und XVI, 10. ἔργον κι
(ohne Artikel) sind gewiß Synonyma, welche beide A
auf Christum gehen. So wenig befolgte hier, wie
her K. X, 21. vergl. XI. 27., der Apostel eine
Regel, daß er vielmehr mit κύριος und ὁ κύριος
wechselt. — 2 Korinth. III, 16. ἐπιστρέφειν πρὸς
ριον, se convertere ad Christum, coll. v
δόξα κυρίου, gloria Christi (beide Male ohne
tikel). — K. XI, 17. κατὰ κύριον ist doch wohl
Christum zu ziehen, vergl. V. 4. 10. — K.
1. ἀποκαλύψεις κυρίου sind von Christo empfan
Offenbarungen; denn V. 8. sagt der Apostel:
τούτου τρὶς τὸν κύριον παρεκάλεσα etc. etc., und
ser κύριος (mit dem Artikel) antwortet V. 9. ἡ δ
μις μου ἐν ἀσθενείᾳ: diese δύναμιν τοῦ κυρίου n
aber der Apostel zu Ende dieses 9. Verses δύνα
τοῦ Χριστοῦ. — Ganz deutlich wechselt also

wieder der Apostel mit κύριος (ohne Artikel) V. 1. und ὁ κύριος V. von Christo ab. — 1 Thess. IV, 15. ἐν λόγῳ κυρίου h. e. Christi, coll. v. 16. ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι — — καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ. Dieser ὁ κύριος, Christus, ist also ganz einerlei mit jenem κύριος (ohne Artikel) V. 15. — Und eben so wechselt der Apostel V. 17. mit κύριος und ὁ κύριος ab: Ἔπειτα ἡμεῖς — — ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα, καὶ οὕτω πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα. — K. V, 2. ist ἡ ἡμέρα κυρίου (ohne Artikel) kein anderer als der Tag der feierlichen Erscheinung Jesu. — Endlich 2 Thimoth. II, 24. ist δοῦλος κυρίου offenbar ein Diener Christi. — Beweise genug, daß der Apostel κύριος auch absolute nicht selten von Christo braucht, und oft in demselben Contexte mit κύριος und ὁ κύριος von Christo abwechselt.

3) Auch fehlt es nicht an Stellen in Paulus Briefen, wo ὁ κύριος, und nicht schlechtweg κύριος (ohne Artikel) von Gott gebraucht wird; ob es gleich deren nicht so viele giebt, als deren, wo κύριος ohne Artikel von Christo vorkommt (n. 2.) — 1 Korinth. III, 5. (ὡς ὁ κύριος ἔδωκεν) muß ὁ κύριος von Gott verstanden werden; denn V. 6. 7. steht dafür ὁ θεός; und für den ganzen Satz ὡς ὁ κύριος ἔδωκεν wechselt V. 10. ab: κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσαν. — 1 Korinth. X, 26. τοῦ γὰρ κυρίου ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς. Hier kann ὁ κύριος niemand anders als Gott selbst seyn. — So ist auch 2 Thess. III, 16. αὐτὸς δὲ ὁ κύριος τῆς εἰρήνης einerlei mit αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης, 1 Thess. V, 23. Doch steht hier ὁ κύριος nicht absolute; und in sofern möchte diese Stelle nicht ganz hierher gehören. Allein unmittelbar darauf folgt: ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν, wo

der Apostel in diesem Zusammenhange wohl niemand anders als Gott selbst verstehen kann; obgleich ὁ κύριος an sich, und in dieser Wortverbindung nach andern Parallelstellen sehr wohl auch Christum bedeuten könnte. — Hebr. VIII, 2. ist ὁ κύριος schon durch das Prädikat: ἣν ἔπηξε, und im Gegensatze von καὶ οὐκ ἄνθρωπος, offenbar Gott. — In einigen andern Stellen hingegen ist die Beziehung — ob auf Gott oder Christum? — noch etwas zweifelhaft; z. B. 1 Kor. IV, 19. Koloss. III, 24. (vergl. Ephes. VI, 8. 9.) IV, 1. (vergl. Ephes. VI, 9.) 1 Thess. IV, 6. 2 Timoth. II, 7. 14. —

Doch aber ist es allerdings das Gewöhnlichere in Paulus Schriften, daß κύριος ohne Artikel Gott, und ὁ κύριος Christum bedeutet, wenn gleich, wie wir gesehen haben, sehr bedeutende Ausnahmen von dieser Gewohnheit des Apostels in dessen Schriften vorkommen. Wir wollen daher noch diejenigen Stellen anführen, wo wirklich dieser Unterschied von dem Apostel befolgt wird, mit Beifügung einiger erläuternder Bemerkungen.

1) Die Stellen, wo κύριος ohne Artikel Gott bedeutet. Hierher gehören folgende: Ephes. VI, 4. ἐν νουθεσίᾳ κυρίου, h. e. Dei, coll. v. 6, τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ — 2 Thess. II, 13. ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου, Gott geliebte; denn vorhergeht: εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ, und darauf folgt: ὅτι εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεὸς, — 2 Timoth. I, 18. Δῴη αὐτῷ ὁ κύριος εὑρεῖν ἔλεος παρὰ κυρίου ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Diese Stelle ist merkwürdig, weil hier ganz deutlich ὁ κύριος von κύριος unterschieden wird, jenes Christum und dieses Gott bedeutet; wenn man nicht allenfalls hier einen Hebraismus: παρὰ κυρίου für παρ' ἑαυτοῦ, annehmen will; welches

welches aber doch nicht wahrscheinlich ist. — K. II, 19. ist κύριος (ἔγνω κύριος) Gott; denn unmittelbar vorher steht: θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἔχων τὴν σφραγῖδα ταύτην. — Dieß sind freilich nur wenige Stellen; aber doch einige darunter sehr charakteristisch. Ueberhaupt aber kommt κύριος in Paulus Briefen nicht oft von Gott vor; dieser wird gewöhnlich nur mit seinem eigentlichen Namen Θεός von dem Apostel bezeichnet. Der wahre Grund ist, weil der Apostel Christum gewöhnlich den Herrn zu nennen pflegte, und daher zur Vermeidung des Mißverstandes θεός und κύριος unterschied.

2) Daher ist nun die zweite Classe der Stellen desto zahlreicher, wo ὁ κύριος Christum bedeutet; obgleich mehrere davon von andern Auslegern auf Gott gezogen worden sind; welches aber schon um des so eben bemerkten Unterschiedes willen, den der Apostel zwischen Θεός und κύριος zu machen pflegte, unwahrscheinlich wäre, wenn auch nicht so viele andere wichtige innere Gründe gegen diese Beziehung der Benennung ὁ κύριος auf Gott stritten. – So sollte es zwar Röm. XIV, 8. scheinen, als wenn ὁ κύριος (τῷ κυρίῳ ζῶμεν — τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν — τοῦ κυρίου ἐσμέν) auf Gott bezogen werden müßte, von dem auch vorher die Rede ist; allein V. 9. zeigt deutlich, daß τῷ κυρίῳ auf Christum gehe; εἰς τοῦτο γὰρ, sagt der Apostel, Χριστὸς ἀπέθανε καὶ ἔζησεν. ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ. — So auch Röm. XV, 11. αἰνεῖτε τὸν κύριον πάντα τὰ ἔθνη; welche Worte zwar Ps. CXVII, 1., woher sie entlehnt sind, offenbar auf Gott gehen; aber hier auf Christum von den Aposteln gedeutet werden, vergl. V. 12. — Weniger zweideutig sind die Stellen: 1 Korinth. IV, 5. VI, 13. vergl. V. 14 — 16. VII, 10. 12. 17.

XIV, 14. XVI, 7. — 2 Korinth. V, 6. 8. 11. v
V. 10. VIII, 5. 19. X, 8. vergl. V. 7. XIII, 1
— Ephes. V, 10. 17. vergl. V. 20. 21. (wo na
Griesbach statt ἐν φόβῳ θεοῦ — ἐν φόβῳ Χριστ
zu lesen ist.) Ephes. V, 19. ψάλλοντες τῷ κυρίῳ könn
zwar wegen V. 20. εὐχαριστοῦντες πάντοτε — -
τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, auf Gott gezogen werden; alle
da in diesem ganzen 5. Kap. ὁ κύριος überall Ch
stus ist, so muß man diese Beziehung auch in die
Stelle annehmen. — So auch V. 22. ὡς τῷ κυρ
geht auf Christum; vergleiche V. 23. ὁ Χριστὸς
φαλὴ τῆς ἐκκλησίας. — V. 29. gehörte nach der
wöhnlichen Lesart: καθὼς καὶ ὁ κύριος τῆς ἐκκλησία
auch hierher; allein hier muß nach Griesbach ὁ Χρ
στὸς gelesen werden. — Ephes. VI, 7. ὡς τῷ κυρ
könnte zwar im Gegensatze καὶ οὐκ ἀνθρώποις a
Gott zu gehen scheinen; allein nach V. 5. ὡς τῷ Χ
στῷ und V. 6. ὡς δοῦλοι τοῦ χριστοῦ, muß hier ὁ κ
ριος von Christo verstanden werden. — So wäre wo
auch V. 8. vergl. 9. (ὁ κύριος) die gewöhnliche Le
art: παρὰ τοῦ κυρίου, vorzuziehen; aber die wichti
sten Handschriften sind für die Auslassung des Artikel
Doch muß hier Christus verstanden werden, m
mag nun κύριος mit oder ohne Artikel lesen. — Deu
licher ist die Stelle Phil. IV, 5. ὁ κύριος ἐγγὺς. -
Koloss. I, 10. περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ κυρίου. Kap. I
23. vergl. oben Ephes. VI, 7. — Entscheidender si
wieder die Stellen aus den Briefen an die Thessalonich
1 Thess. I, 6. 8. III, 12. vergl. V. 11. 13. -
IV, 15. παρουσία τοῦ κυρίου; V. 16. αὐτὸς ὁ κύριο
V. 17. εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου. — V, 27. τ
κύριον. — 2 Thess. I, 9. ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίο
vergl. V. 8. 10. — K. II, 8. ὁ κύριος, wo zugle
nach Griesbach Ἰησοῦς in den Text aufzunehmen i
— K. III, 1. λόγος τοῦ κυρίου. — V. 3. πιστ

ἐστὶν ὁ κύριος, h. e. Christus, coll. v. 5. ὁ δὲ κύριος κατευθῦναι ὑμῶν τὰς καρδίας εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ (wo also deutlich ὁ κύριος von Θεός unterschieden wird). Eben so deutlich sind die Stellen 1 Timoth. I, 14. 2 Timoth. I, 8. 16. 18. II, 22. In den folgenden Stellen dieses 2. Br. an den Timotheus K. III, 11. IV, 8. 14. 17. 18. zeigt zwar der Zusammenhang nicht so deutlich, daß ὁ κυριος hier Christus sey; allein nach der aus andern Parallelstellen bekannten Vorstellungsart des Apostels ist wohl auch hier unter ὁ κύριος nur Jesus, und nicht Gott, zu verstehen. —

Das Resultat von allen diesen Vergleichungen und Bemerkungen ist nun dieses: daß man zwar allerdings berechtigt sey, in zweifelhaften Stellen, z. B. 1 Kor. IV, 19. Koloss. III, 24. IV, 1. 1 Thess. IV, 6. 2 Timoth. II, 7. 14. V, 11. IV, 8. 14. 17. 18. etc. etc. unter κύριος Gott und unter ὁ κύριος Christum zu verstehen, daß aber bei so vielen Stellen in contrarium keine vollkommene exegetische Gewißheit auf diese Maxime des Apostels zu gründen sey. Zur eigentlichen Regel kann diese exegetische Beobachtung a potiori nicht erhoben werden; denn der Apostel hat selbst keine solche Regel gehabt; sonst würde er sie genauer befolgt haben, als er wirklich that, und sich nicht so viele Abweichungen erlaubt haben, als oben angeführt worden sind. Es ist auch schon an sich unwahrscheinlich, daß der Apostel sich eine solche Regel abstrahirt haben sollte. Bloße Gewohnheit (ohne feste Regel) war es bei ihm, Jesum τὸν κύριον, und Gott nur κυριον, ohne Artikel zu nennen. Natürlich war es auch, daß Paulus sich gewöhnte, Christum τὸν κύριον zu nennen, weil er sich Jesum als den Herrn der Kirche dachte, der also mit Recht κατ'

ἐξοχὴν ὁ κύριος heißt. — Dagegen konnte er doch auch den Sprachgebrauch des Alexandriners nicht ganz vergessen, bei dem ὁ κύριος dem hebr. יהוה entspricht, also mit Θεὸς gleichbedeutend ist. Daher die Stellen, wo auch Gott ὁ κύριος heißt. Da aber doch der Apostel, eben weil er Christum als Herrn der Kirche betrachtet, gewohnt war, ihn absolute Herrn zu nennen: so bezeichnete er Gott lieber mit Θεὸς, als mit κύριος. Und so kam es, daß er auch Christum, als Herrn der Kirche, oft bloß κύριον, ohne Artikel, nannte, und nicht immer τὸν κύριον, obgleich das Letztere das Gewöhnlichere in seiner Sprache war. Endlich darf uns die Verwechselung des κύριος und ὁ κύριος bei dem Apostel um so weniger befremden, da überhaupt die Apostel in der Setzung und Auslassung des Artikels sehr nachlässig waren. — Doch a potiori kann man immer aus der Gewohnheit des Apostels die Regel festsetzen: daß ὁ κύριος in dubio bei ihm Christum, und κύριος Gott bedeute. Aber freilich eine Regel in dubio ist keine allgemeine, keine feste Regel, und oft so viel als gar keine.

## XIII.

# Kritische Untersuchung über den Text des Cod. Uffenbach 2. (Wetst. 53.)

Wenn wir über die kritische Beschaffenheit des Textes dieser Handschrift richtig urtheilen, und dessen wahren Werth genauer bestimmen wollen, so müssen wir uns erst eine leichte Uebersicht des Textes selbst und seiner ausgezeichneten Lesarten zu verschaffen suchen: welche Lesarten diese Handschrift mit den *beiden* alten Recensionen, der Alexandrinischen und Occidentalischen, gegen den gewöhnlichen Text gemein hat; worin sie mit der *Alexandrinischen* Recension gegen die Occidentalische und den gemeinen Text stimmt, wo sie der *Occidentalischen* Recension und dem gemeinen Text beitritt; wo sie nur *wenige* und *unbedeutende* Codd. gegen die wichtigern Auctoritäten auf ihrer Seite hat; wo sie *ganz allein* mit dem *gemeinen Texte* gegen die ältern und wichtigern Zeugen stimmt; und endlich, worin sie *ganz eigene*, von allen übrigen vorhandenen Handschriften abweichende Lesarten hat. Wissen wir dieß, alsdann können wir erst ein bestimmteres kritisches Urtheil über den *Text* der Handschrift, und den *Grad seiner Verwandt*-

schaft fallen; soweit dieß nemlich bei so wenigen Fragmenten, von nur wenigen Kapiteln, möglich ist. Doch kommen uns die großen Eigenschaften dieses Codex und die unverkennbaren Spuren seines uralten Textes, selbst in diesen wenigen noch übrigen Blättern, hier sehr zu statten. Eine Tabelle, worauf in verschiedenen Columnen alle diese Uebereinstimmungen und Abweichungen leicht überschaut werden können, und wobei die von Herrn Abt Henke so sorgfältig und so vollständig angestellte neue Collation des Cod. zum Grunde liegt, wird dieses kritische Geschäft sehr erleichtern. Und dadurch werden auch die Leser nicht nur selbst mit den Lesarten und Eigenheiten dieses Codex, und überhaupt mit seinem ganzen Texte auf eine so anschauliche Art bekannt, als es von mehrern wichtigen Handschriften zu wünschen wäre; sondern sie werden auch eben dadurch in den Stand gesetzt, selbst über die Verwandtschaft des Textes und über dessen wahren kritischen Werth sicher zu urtheilen. — Der Kürze wegen werden jedoch in der Tabelle bei den Recensionen nur die Codices, und zwar von diesen nur die wichtigsten angeführt. —

Zur leichteren Uebersicht des Ganzen aber, und besonders damit das Verhältniß des Uffenbachischen Textes zu den verschiedenen Recensionen sich mit einem Blicke überschauen lasse, schien es dienlicher, diese Tabelle in einer besonderen Beilage zu liefern, als hier im Contexte fortlaufen zu lassen. —

Aus dieser beifolgenden Tabelle erhellt nun, daß der Cod. Uffenb. in den wenigen (kaum fünf) Kapiteln 51 mal gegen den gemeinen Text stimmt, und nur ein einziges Mal, und zwar nicht einmal in einem Worte, sondern nur in der Setzung des Ac=

cents (K. III, 16. τινὲς für τίνες) gegen wichtigere Auctoritäten auf dessen Seite ist. Denn 19 mal stimmt er mit den vorzüglichsten Handschriften beider Recensionen gegen den gemeinen Text überein; und wir würden kein Bedenken tragen, in allen diesen Fällen seine durch so viele alte Autoritäten unterstützten Lesarten in den Text aufzunehmen. Ausserdem stimmt der Cod. 7 mal mit den Alexandrinern gegen die Occid. Recension und den text. recept., aber nur 5 mal mit den Handschriften der Occid. Recension gegen die bedeutendern ältern Zeugen. Dagegen hat der Codex 14. ihm ganz eigene Lesarten, worunter sich mehrere befinden, welche alle Aufmerksamkeit verdienen, und leicht auf den Vorzug Anspruch machen dürften: manche unter ihnen sind auch uralt, z. B. χωρὶς θεοῦ K. II, 9., die in den spätern, und selbst in den ältesten noch vorhandenen Codd. sich ganz verloren haben. — Dieser Uffenbachische Cod. hat also einen sehr alten, und vortrefflichen Text; denn er stimmt weit öfter (19 mal) mit den beiden ältesten Recensionen überein, wo sie beide zusammenstimmen, als wo sie von einander abweichen; hier tritt er der einen Partey nur 7 mal und der andern nur 5 mal bei. Ueberdieß folgt er immer den kürzesten Lesarten; und die Lesarten, die er mit jüngern Handschriften gemein hat, scheinen meist bloße Schreibfehler zu seyn. Aber er hat auch einen ganz eigenen Text, theils durch die öftere Zusammenstimmung mit beiden Recensionen, wo sie zusammentreffen, als wo sie sich von einander trennen; theils durch die 14 ganz eigenthümliche Lesarten. Er ist mit keinem einzigen Codex genau verwandt, von dem er nur in Kleinigkeiten abwiche. Dieser Codex bildet also eine ganz eigene Recension, und wird dadurch um so merkwürdiger. Dieß wird besonders durch characteristische Lesarten bestimmt; der-

gleichen in diesem Cod. sind: K. I, 4. κρεῖττον (neutr. p. masc. κρείττων); ferner die Auslassung des ganzen ersten Verses im zweiten Kap. (welche absichtlich zu seyn scheint; denn dieser Vers könnte wohl wegbleiben) K. II, 9. χωρὶς θεοῦ, das mehrere alte Codd. zu Origenes Zeit hatten; endlich K. XIII, 16. εὐεργετεῖται für εὐαρεστεῖται. — Dieser Codex, welcher selbst nicht über das achte Jahrhundert geht, ist also wohl eine genaue Abschrift eines uralten Codex. Und dieser gehörte entweder schon zu einer eigenen alten Recension, oder er bildete erst selbst eine eigene Recension, wenn er nemlich ein Codex criticus war, der aus verschiedenen alten Handschriften die Lesarten, die ihm die vorzüglichsten schienen, auswählte, und dadurch einen eigenen Text bildete. — Dieß letztere ist mir das Wahrscheinlichste; denn so lassen sich die auffallenden kritischen Phänomene des Textes am leichtesten erklären. Um so mehr ist es zu bedauren, daß wir jetzt nur einige kleine Fragmente von diesem herrlichen Codex haben. —

## XIV.

### Ueber den Unterschied zwischen Auslegung und Erklärung, erläutert du-ch die verschiedene Behandlungsart der Versuchungsgeschichte Jesu.

Wenn Auslegung weiter nichts seyn soll, als Darlegung des Sinnes eines Schriftstellers, was dieser selbst bei seiner Rede gedacht hat; so ist wohl die gewöhnliche Erklärung der Versuchungsgeschichte Jesu von einer äussern Einwirkung und Erscheinung des Satans die allein wahre; denn nur daran scheinen Matthäus und Lucas bei ihrer Erzählung gedacht zu habeu. Es ist nicht wohl anzunehmen, daß die Evangelisten eiue innere Versuchung Jesu, die er seinen Vertrauten ganz offen und ohne Hülle mitgetheilt hätte, hier absichtlich in eine Allegorie eingehüllt haben sollten. Trugen die Evangelisten Bedenken, eine solche, ihnen ganz offen erzählte, Seelengeschichte Jesu eben so offen und ohne Hülle wieder zu erzählen, glaubten sie dadurch einen Anstoß an Jesu zu veranlassen: so hätten sie gewiß eher die ganze Geschichte ausgelassen (zumal da diese Lücke im Zu-

sammenhange gar nicht bemerklich gewesen wäre), als in eine Allegorie eingehüllet, deren Mißverstand so leicht vorauszusehen war. Hielten aber die Evangelisten die innere Versuchungsgeschichte Jesu nicht für anstößig und bedenklich; wie sollten sie ganz gegen ihre übrige plane Manier zu erzählen, die in den Evangelien so unverkennbar ist, ohne allen Grund eine simple Seelengeschichte Jesu in eine orientalische Allegorie verwandeln? — Eben so wenig möchte in ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὴν ἔρημον, Luc. IV, 1. ein sicherer Beweis zu suchen seyn, daß die Evangelisten selbst die Versuchungsgeschichte für eine Vision gehalten, und als solche (nicht als wirkliche äussere Begebenheit) erzählt hätten. Denn so ähnlich die Stellen im Ezechiel III, 11 — 15. VIII, 3. XI, 1. 24. 25. XXXVII, 1. 2. XL, 1. 2. dem von Lukas gebrauchten Ausdrucke seyn mögen, so steht doch theils im Matthäus IV, 1. das πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου entgegen, das unmittelbar auf das ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ πνεύματος folgt, und eine wirkliche in der Wüste erfolgte Begebenheit anzuzeigen scheint; theils hat Markus I. 12. dafür: τὸ πνεῦμα αὐτόν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον, welches gewiß nicht von einer Vision verstanden werden kann. Ueberdieß bezieht sich das ἐν τῷ πνεύματι, Luc. IV, 1. auf das unmittelbar vorhergehende πνεύματος ἁγίου πλήρης ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου (voll Begeisterung, Muths und Entschlossenheit, voll Gefühls einer göttlichen Kraft verließ er den Jordan). „In dieser Begeisterung nun, gleichsam auf göttlichen Antrieb, ging Jesus in die Wüste.“ Dieß ist unstreitig der natürlichste Sinn und Zusammenhang der Stelle; wornach also die Evangelisten die Versuchungsgeschichte Jesu eigentlich verstanden haben. — Und damit hat das Geschäft des grammatischen Auslegers,

der sich nur um den wahren Sinn seines Schriftstellers zu bekümmern hat, allerdings ein Ende.

Allein damit ist in unsern Tagen noch sehr wenig gewonnen, wenn man nur den grammatischen Sinn einer biblischen Stelle kennt. Nun kommt erst die Reihe an die historische und philosophische Kritik, welche einen solchen biblischen Abschnitt ihrer scharfen Prüfung unterwirft. Dieß gehört in das Gebiet der Sacherklärung, sowie die Auffindung des grammatischen Sinnes in das Gebiet der Worterklärung. Beides zusammen vollendet erst das Geschäft des Bibelerklärers. Man kann daher in der That einen gegründeten Unterschied zwischen Auslegen und Erklären machen: zu dem ersten gehört nur die Erforschung des Sinnes; zu dem letztern hingegen die Aufklärung der Sache selbst. — Unmöglich kann man sich jetzt damit begnügen, daß ein alter Schriftsteller eine Begebenheit erzählt und für wahr gehalten hat. Man fragt und forscht mit Recht: Ist sie auch wahr? und wenn sie sich nicht so zugetragen haben kann, so forscht man weiter: Wie ist der Schriftsteller darauf gekommen? Liegt vielleicht etwas Wahres zum Grunde? und was? und wie kam er zu den Zusätzen? Oder ist das Ganze nur Dichtung? absichtliche? — eines Betrügers oder Schwärmers (Erdichtung)? oder nur gutgemeinte Dichtung? philosophischer oder poetischer Mythe? — Alle diese Untersuchungen und mannigfaltige historisch- und philosophisch-kritische Operationen gehören jetzt zu dem Geschäfte eines Bibelerklärers, und nicht bloß die grammatischen und philologischen, oft sehr mechanischen, Operationen des Bibelauslegers in engerem Sinne; denn nur so werden alte Schriftsteller vollkommen aufgeklärt, wenn gleich zu ihrer Auslegung weit weniger gehört. —

Begnügt man sich denn — um nur Einiges zur Erläuterung beizufügen — in unsern Tagen z. B. mit der bloß grammatischen Erklärung der Mosaischen Kosmogonie und ältesten Menschengeschichte? Gewiß glaubte der alte Dichter, die Welt sey wirklich so entstanden und ausgebildet worden, und das Uebel in der Welt habe wirklich diesen Ursprung gehabt, wie er es vorstellte. Aber kann man es jetzt noch glauben? Fragt man nicht vielmehr, da man jetzt die Ueberzeugung hat, daß diese Begebenheiten sich nicht so ereignet haben können: „wie man in der alten Welt auf diese Ideen und Sagen (Mythen) gekommen ist?“ Begnügte sich denn ein Heyne bei der der Erklärung der alten Dichter und Geschichtschreiber bloß mit ihrer grammatischen Auslegung? oder drang er nicht vielmehr in den Ursprung und den Geist der alten Mythen? Und besteht nicht darin eigentlich sein hauptsächlichstes Erklärer-Verdienst? – Auch Hr. D. Junge blieb mit Recht in dem 7. und 8. Theile seiner Fortsetzung des Döderlein'schen Religionsunterrichts nicht bei der bloß grammatischen Auslegung der Mosaischen Urgeschichte stehen; denn der theologische Leser bedarf jetzt mehr: er machte vielmehr, als liberaler Theolog, von allen neuern Untersuchungen über diese alten Mythen Gebrauch, und erwarb sich eben durch diese populäre Bearbeitung und weitere Verbreitung jener Untersuchungen ein nicht geringes Verdienst. —

Ebenso ist es nun auch mit der Versuchungsgeschichte Jesu. Entschieden ist es wohl, daß die Evangelisten diese Scene für eine wahre Begebenheit gehalten haben; und damit ist dann das Geschäft des grammatischen Auslegers allerdings zu Ende, aber noch lange nicht das Geschäft des Bibelerklärers: dieses nimmt jetzt erst seinen Anfang. Denn, daß die

Evangelisten diese Geschichte für eine wahre Begebenheit in der Sinnenwelt gehalten haben, daraus folgt ja noch lange nicht, daß sie sich wirklich so zugetragen habe; denn die Evangelisten glaubten auch fest, wie man aus dem ganzen Ton ihrer Erzählung schließen kann, an Dämonen und dämonische Krankheiten, ohne daß wir deßwegen die Wahnsinnigen und Epileptischen, welche Jesus geheilt hat, für wahrhaft besessen halten können. — Die erste Frage ist also bei der Versuchungsgeschichte Jesu: Kann sich auch diese Begebenheit so zugetragen haben, wie sie hier erzählt wird? Kann der Teufel Jesum so persönlich — in einer angenommenen Gestalt — versucht haben? Kann Jesus so gutmüthig dem Teufel überall gefolgt seyn, wo dieser ihn hinführte? — überhaupt ist ja der jüdische Teufel (und von diesem kann hier allein nur die Rede seyn) ein persisches und chaldäisches Product, womit die Juden erst im Exil bekannt wurden; wie kann er also hier als wirklich existirend angenommen werden? Und wenn es auch einen solchen Teufel gäbe (der übrigens in seiner ganzen Beschreibung sehr viel Widersprechendes hat); so wäre es doch mit der weisen Weltregierung Gottes völlig unvereinbar, wenn er einem so bösen überirdischen Wesen eine Gewalt auf der Erde und einen Einfluß auf die Menschen einräumen wollte: die Regierung der Welt wäre alsdann nicht besser, als die eines schlechten Regenten, der seine guten Unterthanen Räubern und Mördern preis gäbe. Auch läßt sich durchaus keine vernünftige Absicht der göttlichen Zulassung dieser teuflischen Versuchung denken. Denn sollte sie eine Prüfung für Jesum seyn, so hatte dieser in seinem Leben, Gelegenheit genug, seine Gottergebenheit und Standhaftigkeit zu bewähren; oder sollte er dadurch die menschlichen Anfechtungen aus eigener Erfahrung kennen lernen, so konnte es ihm

auch dazu bei so vielen traurigen Erfahrungen seines Lebens an Gelegenheit gewiß nicht fehlen. Uebrigens benimmt sich auch der Teufel bei der ganzen Scene so einfältig, und macht so alberne Forderungen an Jesum, daß er mit Recht das Prädikat eines dummen Teufels verdiente. Und eben so sehr müßte man sich über die beispiellose Gutmüthigkeit eines so weisen und selbstständigen Mannes, als Jesus war, wundern, daß er dem Teufel hinter einander (denn die Scenen in verschiedene Zeiten zu verlegen, verbietet der Zusammenhang) so geduldig folgt, wohin ihn dieser führt, da er ihn schon bei der ersten Sottise von sich hätte abweisen können und sollen. Endlich häufen sich in der Erzählung selbst so viele Sonderbarkeiten und Schwierigkeiten, welche sie noch unwahrscheinlicher machen. Nur verbietet unser Plan, dieß alles hier weiter auszuführen. — In neuern Zeiten wollten daher mehrere Gelehrten — und nicht ohne Schein — unter dem Versucher (πειραστὴς διάβολος) einen verschmitzten Pharisäer und Abgesandten des Synedriums verstehen. Allein abgesehen, daß mehrere Gründe, die der satanischen Versuchung entgegenstehen, z. B. die daraus folgende auffallende und an Schwäche gränzende Gutmüthigkeit Jesu, auch diese Hypothese treffen; so wäre in der That eine solche Versuchung, besonders die Zumuthung einer Verehrung Matth. IV, 9. für einen verschmitzten Pharisäer viel zu plump gewesen! Und warum bezeichnen die Evangelisten ihn nicht deutlicher als einen Pharisäer? warum decken sie den Empörungsversuch gegen die Römer nicht auf? Seit wann war denn Jesus gegen die Pharisäer so schonend? Und setzte nicht ein solcher Versuch, Jesum auf die Seite der Priester zu bringen, voraus, daß er schon damals großes Ansehen gehabt habe? Wie kann man aber dieß von Jesu sogleich nach seiner Taufe behaupten?

— Es will also schlechterdings kein Versuch, diese Versuchungsgeschichte Jesu so zu erklären, wie sie die Evangelisten erzählen, gelingen. — Und doch glaubten die Evangelisten daran. Hier hat also der Bibelerklärer volles Recht und sogar die Pflicht, weiter zu forschen: wie die Evangelisten auf diesen Glauben gekommen sind? woher sie diese Geschichte erhalten haben? Und so kommt man auf die Spur: was wohl mit Jesus wirklich vorgegangen seyn möge, woraus sich hernach diese Geschichte gebildet habe? Dieß ist der Weg, den der Bibelerklärer einschlagen muß; und so ergiebt sich leicht, daß die neuern exegetischen Versuche darüber nichts weniger als willkührlich, grundlos und erschlichen sind, sondern daß sie vielmehr den Grundsätzen und Forderungen einer gesunden Hermeneutik — zwar nicht der gemeinen, die bei der Worterklärung stehen bleibt, — sondern einer höhern, die sich über die Aufklärung der biblischen Gegenstände selbst verbreitet, vollkommen entsprechen. —

Woher konnten aber die Evangelisten diese Geschichte anders haben, unmittelbar, oder mittelbar (wenn nämlich Matthäus und Lucas aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft haben), als aus dem Munde Jesu selbst? wenn man nicht ohne allen Grund eine bloß spätere Erdichtung annehmen will, die in den Matthäus eingeschoben worden wäre; denn Matthäus selbst konnte, als Schüler Jesu, aus der Geschichte des Lehramts Jesu nichts aufnehmen, wovon er nie von Jesus selbst etwas gehört hatte, oder wovon er offenbar wissen konnte, daß es eine Erdichtung sey. — Nur von Jesu selbst konnte diese Erzählung kommen (wenn sie auch in der Folge etwas ausgeschmückt worden seyn sollte; nicht von andern, weil ja Jesus in der Wüste ganz allein war, ohne allen

menschlichen Umgang ἦν μετὰ τῶν θηρίων, also auch ohne alle Zeugen dessen, was dort mit ihm vorging. — Ist das nun der einzige wahrscheinliche Fall, wie man zu dieser Geschichte kommen konnte; und kann diese sich doch nicht so zugetragen haben, wie die Erzählung lautet, kurz — kann es keine äussere Versuchung, nach obigen Gründen, gewesen seyn: so bleibt offenbar nichts Anderes übrig, als eine innere Versuchung Jesu, entweder in seinem Verstandesvermögen, oder in seiner Phantasie; als Vision, — natürliche oder übernatürliche. — Aber wie konnte Jesus eine bloß innere Versuchung, als eine äussere beschreiben und seinen Schülern erzählen — gegen alle Wahrheit? — Hier giebt es nur drei Wege. Entweder stiegen bei Jesu im wachenden Zustande zu verschiedenen Zeiten in der Wüste, auf dem Dache einer Tempelgallerie und auf einem Berge, die bösen Gedanken auf, welche hier dem Teufel in den Mund gelegt werden, welche aber Jesus sogleich durch die Erinnerung an seine Pflicht und an gewisse Aussprüche des A. T. bei sich niederschlug: Diese bösen, ihm bisher fremden Gedanken schrieb Jesus selbst nach jüdischer Vorstellungsart, dem Teufel zu. (Daß sie wirklich vom Teufel hergekommen seyen, wie Leß annahm, hat alle Schwierigkeiten eines satanischen Einflusses auf die Menschen überhaupt gegen sich; daß aber böse Gedanken in Jesu aufsteigen konnten, unbeschadet seiner Heiligkeit, wenn er sie nur durch seine Vernunft gleich unterdrückte und nicht mit Wohlgefallen unterhielt, hat schon Döderlein bündig dargethan.) In der Erzählung aber verwandelte Jesus, nach morgenländischer Art, zur lebhafteren Darstellung der Sache, diese vermeinte satanische innere Versuchung in eine äussere Versuchung des Teufels. — Oder: Jesus wußte zwar

wohl, daß diese bösen Gedanken aus seinem Innern kamen, und nicht vom Teufel gewirkt, sondern nur durch äussere Veranlassnngen in ihm selbst gewirkt wurden; allein da er nun diese so belehrende Seelengeschichte seinen Jüngern mittheilen wollte, so trug er Bedenken, sie ohne Hülle vorzutragen, weil er befürchten mußte, bei seinen noch schwachen Schülern etwas von ihrer Achtung gegen ihn zu verlieren, indem sie leicht daran Anstoß nehmen, und die Heiligkeit seiner Seele in Zweifel ziehen könnten. Er kleidete also seine innere Seelengeschichte — nach morgenländischer Art — in eine Parabel ein, und ließ die bösen Gedanken erst von aussen — und zwar aus Accomodation zu den jüdischen Ideen — durch den jüdischen Teufel in seine Seele kommen. (Man könnte zwar diese Erzählung noch auf eine andere Art als Parabel denken: wenn nemlich Jesus durch eine bloße Dichtung, wobei gar keine wahre Geschichte zum Grunde gelegen, vor den mannigfaltigen Reizen zum Wohlleben, zur Ehrsucht und Habsucht hätte warnen wollen. Alsdann würde aber Jesus nicht sich selbst, als Hauptperson in die Parabel eingemischt, sondern, wie gewöhnlich in seinen Parabeln, die Sache von einem Dritten N. N. erzählt haben.) — Oder endlich: die ganze Geschichte bestand nur in einer Vision, in welche Jesus durch langes Fasten und anhaltende Meditation an einem so einsamen Orte verfiel (denn daß daraus Visionen entstehen, beweisen die Beispiele der Braminen, Derwische u. a. vergl. Zimmermann über die Einsamkeit). Diese konnte so täuschend seyn, daß Jesus selbst sie von wirklicher äusserer Empfindung nicht unterscheiden konnte (daß dieß öfters der Fall bei Visionen sey, zeigt Tiedemann in s. Untersuchungen über den Menschen,

Th. 3.), er erzählte also diese merkwürdige Vision seinen Schülern nach seiner Ueberzeugung als eine wirkliche äussere Begebenheit. — Wenn aber auch Jesus wohl wußte, daß alles dieß nur in einer Vision mit ihm vorgegangen sey, so konnte er seine weisen Ursachen haben, diese innere Versuchung dennoch als eine wirkliche Begebenheit vorzustellen. (Eine übernatürliche, gleichsam prophetische Vision, welche Gott gewirkt habe, um Jesu einen kurzen Abriß der ihm in seinem Lehramte künftig bevorstehenden Versuchungen zu geben, mit mehrern ältern Theologen anzunehmen, ist, wie jedes andere Wunder, unannehmlich, sobald man die Sache aus natürlichen Ursachen leicht erklären kann.) — Alle diese drei verschiedenen Wege, wie Jesus eine bloß innere Versuchung als eine äussere beschreiben konnte, hier weiter auszuführen, verbietet unsere Absicht; und es wäre auch überflüssig, da dieß schon von Döderlein, Eichhorn, Hezel, Paulus u. a. zur Genüge geschehen ist.

Nun geht aber das Geschäft der exegetischen Kritik an, welche die Gründe für und wider eine Erklärungsart sorgfältig prüft, und darnach unterscheidet, welche als die wahrscheinlichere Vorstellungsart den übrigen vorzuziehen sey. Dieß ist wirklich das schwerste Geschäft des Exegeten, weil man sich so leicht zur Einseitigkeit und zum raschen Absprechen verleiten läßt; und es gehört in der That viel Scharfsinn und natürliches Wahrheitsgefühl, umfassender Ueberblick des Ganzen und des Einzelnen, gewissenhafte Sorgfalt und lange Uebung und Anstrengung dazu, um in dieser exegetischen Kritik glücklich zu seyn. — Zum Beschlusse wollen wir jetzt selbst einen kurzen Versuch einer solchen exegetischen Kritik über die drei angestellten Vorstellungsarten einer innern Versuchung

Jesu beifügen. Sie sind zwar alle drei möglich; keine ist entschieden unrichtig: aber eine ist doch wahrscheinlicher als die andere. Also kann auch wohl nicht für eine, als die allein wahre, entschieden werden; nur wählen läßt sich nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit. Und hier kommt alles auf unsere subjective Ueberzeugung von der Person Christi an: darnach kann uns eine Vorstellungsart sehr unwahrscheinlich vorkommen, welche einem andern, der eine ganz andere Vorstellung von der Person Jesu hat, sehr wahrscheinlich ist. — Der ersten Erklärungsart steht das entgegen, daß es wohl den hohen Einsichten Jesu, dieses großen Menschenkenners, zuzutrauen ist, daß er die in ihm aufgestiegenen bösen Gedanken nicht einer Einwirkung des Teufels zugeschrieben haben würde, da er doch ihre äussere natürliche Veranlassung so gut kennen mußte. Und dann will auch der ganze Zusammenhang zu dieser Erklärung nicht recht passen. Jesus müßte hier verschiedene innere Versuchungen, die er zu ganz verschiedenen Zeiten erfahren hatte, zusammengezogen und mit einander verbunden haben. Aber nach der Erzählung mußte Jesus diese Versuchungen in der Wüste kurz hinter einander gehabt haben; denn am Ende befand er sich wieder in Wüste. — Die zweite Erklärungsart weicht diesen Schwierigkeiten aus, und hat eben dadurch weit mehr für sich. Die Teufelsscene ist hier nur absichtliche parabolische Einkleidung, um mit Schonung seiner schwachen Jünger doch seine Absicht bei ihnen zu erreichen, nemlich an seinem eignen Beispiele zu zeigen, wie man sich bei Versuchungen zur Sünde zu verhalten habe. — Auch ganz verschiedene Begebenheiten konnte Jesus in einer Parabel, um ein vollständiges Gemälde seiner eigenen Versuchungen zu liefern, als

kurz auf einander folgend zusammenstellen, weil doch die erste Versuchung in der Wüste stattgefunden hatte. Nur bleibt hier immer noch ein Fehler der Evangelisten, daß sie Jesum noch nach der dritten Versuchung als in der Wüste befindlich darstellen, wohin er also nach ihrer Meinung wieder zurückgekehrt seyn müßte. — Aber auch dieser Erzählungsfehler der Evangelisten fällt bei der dritten Erklärungsart weg; denn die Vision hatte Jesus in der Wüste: in der Vision konnte Jesus schnell au die verschiedensten und entlegensten Orte versetzt werden, und blieb doch mit seinem Körper auf einer Stelle in der Wüste. Hier ist alsdann alles leicht zu erklären. Die Vision wurde natürlich durch Fasten und angestrengte Meditation — bei einem ohnehin reizbaren Nervensystem besonders im Orient — und an einem so einsamen Orte sehr leicht, bei Jesu hervorgebracht. — Der Stoff zu den Versuchungen kam aus einzelnen Begierden der Sinnlichkeit, sowie der Stoff zu den Widerlegungen aus eignen festen Gruudsätzen der Vernunft. Denn bei Visionen, diesem Producte einer gespannten Phantasie, fehlt zwar das äussere Bewußtseyn (die Seele ist ganz in sich gekehrt); aber das innere ist desto thätiger, anders als bei Träumen, theils sind auch eben deßwegen die Visionen täuschender und schwerer vom wachenden Zustande zu unterscheiden, als Träume, wie man aus dem Beispiele des Apostels Paulus 2 Kor. XII, 2. 3. sich überzeugen kann. — Die bestimmtere Form bekam die Vision durch die damals herrschende Idee, daß das Böse vom Teufel komme. Sobald die reine Seele Jesu gegen die Gedanken revoltirte, welche die Sinnlichkeit herbeiführte, so schob die Phantasie das Bild des Teufels unter, dem sie diese seiner würdigen Eingebungen der Sinnlichkeit in den Mund legte; aber die Vernunft

siegte. — Diese letzte Erklärungsart der Versuchungsgeschichte Jesu durch eine natürliche Vision möchte also wohl vor den übrigen den Vorzug behaupten. — Doch entscheiden läßt sich nicht. Der Verfasser hält zwar diese dritte Erklärungsart für die passendste nach dem ganzen Zusammenhange, nach welchem Jesus schon voll Begeisterung den Jordan verließ und in die Einöde ging, und überdieß durch Fasten und angestrengtes Nachdenken über sein künftiges Lehramt seine Phantasie noch mehr erhitzte und mit lebhaften Bildern anfüllte. — Einem andern hingegen mag die parabolische Erklärung nach der zweiten Vorstellungsart besser gefallen, welche auch allerdings sehr viel Empfehlendes hat. Aber selbst die erste Erklärungsart, welche demjenigen, der höhere Begriffe von den Einsichten Jesu, besonders wegen des ihm beiwohnenden Logos, hat, revoltirt, möchte einem andern, der diese Begriffe nicht hat, nicht nur möglich, sondern auch sehr annehmbar vorkommen. Nach des Verf. individueller Meinung ist aus den angeführten Gründen die dritte Erklärungsart die wahrscheinlichste; die zweite allerdings sehr empfehlend, aber doch nicht in dem Grade wahrscheinlich, wie die dritte, und die erste ist zwar allerdings möglich, aber nicht wahrscheinlich.

Dieß mag genug seyn zur Erläuterung des Unterschieds zwischen Auslegen und Erklären, und der verschiedenen zum Letztern gehörigen Operationen, aus der Versuchungsgeschichte Jesu. — Sehr richtig sagt auch Hr. D. Junge in seiner oben erwähnten Schrift, Th. VII, Vorr. S. IX. „Die Ernestische Regel, daß es bei der Erklärung nicht eigentlich auf das, was wahr ist, sondern auf das, was gesagt und geschrieben ist, ankomme, gilt nur in den Fällen, wo die Inter-

pretation gar nicht streitig ist *). Wo sie aber streitig ist, wo etwas als Geschichte oder Mythus, eigentlich erklärt werden kann, da kommt es allerdings darauf an, welche Erklärung einen wahren schicklichen Sinn giebt". — Ueberhaupt hat man in der Exegese das *verschiedene* Interesse des *Philologen* und des *Theologen* nicht zu übersehen: den *Philologen* interessirt nur die *Auslegung*; den *Theologen* hingegen hauptsächlich die *Erklärung* der Bibel. Der ächte *Exegete verbindet beides*; von *Auslegung geht er aus, und Erklärung ist sein Ziel*. —

*) Das soll wohl heissen: wo das *Object* der Interpretation nicht streitig ist; denn die Interpretation kann unläugbar richtig, und das Object doch noch streitig seyn.

## XV.

## Hat die Ebnerische Handschrift des N. T. das erste Kapitel Matthäi, oder nicht?

Von jeher war man der Meinung, daß in der Ebnerischen Handschrift des N. T. *), welche in der vortrefflichen Ebnerischen Bibliothek zu Nürnberg aufbewahrt wird, das ganze erste Kapitel des Matthäus, oder doch die Genealogie Jesu, fehle; und man schloß daraus die Unächtheit dieses Abschnittes, besonders weil er auch noch in einigen andern Handschriften fehle. Das Letztere war aber freilich sehr übereilt geschlossen, theils, weil der Mangel dieses Abschnitts in einigen, und noch dazu nicht sehr bedeutenden, Handschriften noch kein Beweis von dessen Unächtheit seyn kann; theils

*) Bei Wetstein und Griesbach n. 105, wofür aber in dem Semlerischen Abdruck der Wetsteinischen Prolegg. p. 152. n. 104. stehet, weil in dieser Ausgabe durch ein Versehen Cod. 73. Wakii 1. ausgelassen ist; welchen Fehler jedoch schon Semler selbst praef. p. XVII. verbessert hat.

weil auch das Factum an sich in Ansehung der übrigen angeführten Handschriften unrichtig ist, wie Velthusen und Griesbach schon längst gezeigt haben *). Allein das Erstere, daß die Ebnerische Handschrift das erste Kapitel nicht habe, konnte man wohl nicht anders nach der sonst genauen Beschreibung dieser Handschrift von Schönleben **) als ausgemacht annehmen. Dieser sagt (p. 17.) ausdrücklich: „Primum caput A. his verbis incipit: Τοῦ Ἰησοῦ γεννηθέντος κ. τ. λ." — Hr. Dr. und Prof. Hug in Freiburg zog, meines Wissens, zuerst und zwar, ohne nähere historische Notizen von dieser Handschrift zu haben, — wie seine Worte selbst beweisen — im ersten Hefte s. Einleitung in die Bücher des N. T. (S. 191.) diese Angabe in Zweifel, wenn er sagt: „Die Ebnerische Handschrift zu Nürnberg wäre also die einzige, worauf sich die Gegner dieser Hauptstücke stützen könnten, bei der vielleicht in einer genauern Untersuchung, wie bei der Harleyischen, die Umstände das Factum ändern. — Dieses bloße Vielleicht konnte mich freilich nicht bestimmen, die oben angeführte deutliche Angabe Schönlebens, dessen Notitia cod. Hr. Dr. Hug, indem er seine Zweifel niederschrieb, allem Anschein nach, nicht so vor sich liegen hatte, wie ich, aufzugeben und für unrichtig zu erklären. Zwar hätte mich der Umstand aufmerksam machen können, daß Schön-

*) Vergl. das Neuste theol. Journ. 1801. B. VI. St. 3. S. 275. ff.

**) in seiner Notitia egregii cod. graec. N. T. quem Noribergae servat. Vir i l. Hier. Guil. Ebner ab Eschenbach, cet. Norib. 1738.

leben nicht ausdrücklich sagt, „das erste Kapitel fehle in dieser Handschrift," und daß er gar kein Aufhebens davon machte (das man doch vom J. 1738. erwarten sollte.). Allein da Schönleben sich sogleich auf die Bemerkung Bengels beruft: „Nullum hebraicum Matthaei codicem habuisse genealogiam, vel omnino duo capita prima". so fand ich darin einen Grund, warum Schönleben nichts Besonderes in dieser Auslassung des ersten Kapitels fand, und hatte dabei weiter keinen Argwohn. — Doch zu allem Ueberflusse bat ich einen gelehrten Freund in Nürnberg (den berühmten Hrn. von Murr), die Ebnerische Handschrift über diesen Punkt nochmals sorgfältig zu vergleichen. — Nur konnte ich, weil ich erst spät anfragte, die Antwort vor dem Abdrucke des oben allegirten Stücks des theol. Journals nicht abwarten, um die Versendung desselben nicht aufzuhalten. Ich konnte auch nicht anders glauben, als daß die Antwort für Schönleben ausfallen würde. — Inzwischen erhielt ich kurz nach dem Abdrucke der Recension von Hugs erwähnter Einleitung, aber noch vor der Antwort des Herrn von Murr, das sechste Heft der theologischen Monatsschrift des Hrn. Prof. Augusti, worin ein teutscher Auszug aus des Hrn. Geh. Kirchenraths Griesbach vortrefflichem Pfingstprogramm dess. Jahres 1801 (Ἐπίμετρον ad Commentarium criticum in graec. Matth. textum), enthalten ist. Daraus ersah ich (und nachher aus dem vom verehrungswürdigen Hrn. Verfasser mir gütigst zugeschickten Programme selbst noch vollständiger) daß auch dieser tiefblickende Kritiker und eigentliche Schöpfer der neutestamentlichen Kritik den gemeinen Glauben über die Auslassung des ersten Kapitels Matthäi in der Ebnerischen Handschrift des N. T., zwar auch ohne eigentliche histori-

sche Data *), und aus einer bloßen, aber sehr glücklichen, Conjectur, in Anspruch genommen, und den oben angeführten Worten Schönlebens eine ganz andere, höchst scharfsinnige Deutung gegeben habe. — Um so begieriger ward ich nun auf die von dem Hrn. von Murr erbetene neue Vergleichung der Ebnerischen Handschrift, die ich auch in wenigen Tagen erhielt. Und das Resultat davon war, wie es Hr. Geh. KR. Griesbach vermuthete: Die Ebnerische Handschrift des N. T. hat — troz aller anscheinenden Zuverlässigkeit der Schönlebenschen Notitia — wirklich das erste Kapitel des Matthäus, und gerade so, wie die übrigen Handschriften und Ausgaben des N. T. Und wie ich nachher erst

*) Es ging dem ehrwürdigen Hrn. Verf. wie mir. Er wollte, wie er mir schrieb, vorher noch Erkundigung über diesen Nürnbergischen Codex einziehen, und immer unterblieb es; und jezt, da das Programm geschrieben werden sollte, war die Zeit zu kurz, um Nachricht darüber zu erhalten. Er conjecturirte also bloß, aber in der Hauptsache höchst glücklich: nur in der Nebensache, wie Schönleben zu seiner Aeusserung gekommen sey, wird der Hr. Verf vom Codex nicht unterstüzt, so so scheinbar auch seine Conjectur ist. Davon hernach! Auch ich wollte schon lange über den Ebnerischen Codex nähere Erkundigung einziehen, und immer vergaß ich es, wenn ich gerade an Hrn. von Murr über andere Dinge schrieb. Und dann, wie ich schon bemerkt habe, war die Zeit zu kurz. Nur war mein Fehler, daß ich Schönleben zu viel traute, und seine Erklärung für wirkliche Relation hielt und nicht für ein bloßes Räsonnement, für das ich sie jezt halten muß. — Auch legte ich — wie ich noch immer glaube — wohl mit Recht, kein so großes Gewicht auf den Umstand, daß das erste Kapitel Matthäi in dieser Handschrift fehle. —

lernte, so hätte man schon vor dreizehn Jahren dasselbe Resultat aus einem sonst bekannten Buche des Hrn. von Murr — Memorabilia bibliothecarum publicarum Norimbergensium et Universitatis Altorfinae (Norimb. 1788. P II.) — ziehen können*); denn dort, wo Hr. von Murr einen durch eigene Vergleichung der Ebnerschen Handschrift verbesserten Auszug aus Schönlebens Notitia liefert, heißt es (p. 110.) — statt der oben angeführten Worte Schönlebens: „Primum caput A. his verbis incipit Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος, welche eben jeden, nicht sehr mißtrauischen, sondern durch die übrige, oft in's Kleinliche gehende, Genauigkeit Schönlebens vielmehr sicher gemachten Leser, irre leiten mußten, — ganz anders: „His verbis incipit: Βίβλος γενέσεως. Sequuntur ξη capita LXVIII, cet. (wie weiter bei Schönleben folgt.)" Und nun mag, nach dieser historischen Präfation, die neue Vergleichung des Herrn von Murr, wofür das theologische Publikum diesem berühmten Veteran den aufrichtigsten Dank mit mir zollen wird, mit dessen eigenen Worten selbst folgen.

---

*) Ich sah zwar, indem ich meinen Nachtrag zu der oben erwähnten Recension von Hug's Einleitung niederschrieb, noch geschwind des Hrn. von Murr Beschreibung der vornehmsten Merkwürdigkeiten in Nürnberg und Altdorf nach; allein da ich darin nichts weiter als eine allgemeine Notiz von der Ebnerischen Handschrift nach Schönleben, und auch darauf verwiesen fand, so fühlte ich weiter keinen Drang die oben genannten Memorabilia biblioth. publ. Norimb. et Altorf. ebenfalls zu vergleichen, die ich zwar nicht selbst besaß, aber sogleich hätte erhalten können.

Die vordere Seite des Gemäldeblattes Matthäi ist leer; in dorso ist das Gemälde Tab. 4. [bei Schönleben.]

Sodann fängt sich das Evangel. Matth. auf dem folgenden Blatte an, das ich und folgende hier numerirt anführe: (Der Codex ist nicht paginirt.)

Fol. I. a. ist die $4\frac{1}{4}$ Zoll lange und breite Quadratzierrath; sie besteht aus viereckichten kleinen Miniaturzierrathen (wie ungefähr die Einfassung oben auf Tab. 4. ist); da hingegen die übrigen obern und untern Zierrathen dieser Gemälde, sowie die in den kleinern länglichten bei Anfange der Evangelien (Tab. 2.) rund sind, wie in den Kupferstichen zu sehen ist. —

Unter dieser Zierrath steht:

Τὸ κ Μ. Ε'υαγγέλιον.

Sodann kommen drei Zeilen als Anfang des Evangel. Matth.

Zur Seite steht:

Βίβλος γενέσεως . . . . . . υιοῦ Α
Α'βρααμ . . . . . . (V. 2.) τὸν ι
σαακ . . . . . . . . . . ιακὼβ

b. Ι'ακὼβ δὲ etc.

in dorso läuft der Text fort.

Diese Seite endigt sich mit (V. 12.) ιεχονίας

Fol. II. a. εγέννησε.

Diese Seite endigt sich mit (V. 20.) παρκλαβεῖν

b. μαριὰμ etc.

Fast in der Mitte dieser Seite fängt sich Cap. II. an. Τοῦ δὲ

ἰησοῦ γεννηθέντος etc. Diese Seite endigt sich (V. 5.) mit dem Worte οὕτως *) statt des gewöhnlichen οὕτω.

Fol. III. a. γὰρ γέγραπται etc. Diese Seite endigt sich (V. 13.) φεῦγε εἰς
b. αἴγυπτον etc endigt sich (V. 21.) mit μητέρα αὐτοῦ.

Fol. IV. a. Καὶ ἦλθεν εἰς γῆν etc. Lin. 9. fängt Cap. III. an: Ἐν ταῖς ἡμέραις etc. Das δὲ ist ausgelassen.

Es sind also die ersten zwei Kapitel ganz da, sowie ohnehin der Traum Josephs V. 13. — Schönleben hat sich sehr undeutlich ausgedrückt.

Es muß p. 17. Lin. 2. a fine heissen: Secundum Caput his verbis etc.

---

Es ist also nach dieser Collation entschieden: die Ebnerische Handschrift des N. T. hat das

*) So lesen mehrere Codd. auch Gehlianus*), den Schönleben, nebst mehrern, mit dem Ebnerischen verglich; aber ich weiß nicht, wo diese Vergleichung hingekommen ist.

*) Dieser Cod. Gehlianus (dessen Besitzer August Gabriel Gehle, Rector zu Stade, gewesen ist) befindet sich jetzt auf der Göttingischen Bibliothek. Bei Wetstein ist er Cod. 89. in den Evangelien. Gehle hat selbst die Varianten dieser Handschrift 1729 bekannt gemacht. Hr. Prof. Matthäi hat diese Handschrift (die er in seiner Ausgabe des N. T. n. 20. bezeichnet, aufs Neue verglichen.

erste Kapitel Matthäi. — Wie kam aber nun Schönleben, der sonst so genau in der Beschreibung dieser Handschrift war, zu der Versicherung (p. 17.): „;Primum caput A. his verbis incipit: Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος, cum autem Jesus natus esset“? — Dieß erklärt Hr. GKR. Griesbach in dem Jenaischen Pfingstprogramm vom J. 1801. so scharfsinnig, und mit der übrigen Treue und Genauigkeit Schönlebens in Beschreibung der Ebnerischen Handschrift ebensowohl, als mit bekannten kritischen Observationen so harmonisch, daß nicht leicht jemand, der nicht gerade genauere Nachrichten von der wahren Beschaffenheit dieser Handschrift hat, der Griesbachischen Vermuthung seinen Beifall versagen könnte. Ueberhaupt aber ist der ganze hierher gehörige Abschnitt des Griesbachischen Programms (p. 3. 4.) für die Kritik des N. T. so instructiv, daß es gewiß unsern Lesern nicht unangemehm seyn wird, wenn wir ihn hier ganz mittheilen.

„Scio quidem, viris doctis nonnullis persuasum esse, in codice graeco Ebneriano seu Eschenbachiano *),

---

*) Die Benennung Codex Eschenbachianus, wie ihn namentlich auch Stroth in seiner Abhandlung von Interpolationen im Evangelium Matthäi (in Eichhorns Repertorium für bibl. und morgenl. Litteratur, Th VII. S. 151.) heißt, ist unrichtig. Der Besitzer war Hieronymus Wilhelm Ebner von Eschenbach; folglich muß auch nach dem Familiennamen „von Ebner“ diese Handschrift eine Ebnerische, nicht eine Eschenbachische heissen, wie auch die bei dieser Familie noch vorhandene treffliche Bibliothek in Nürnberg die Ebnerische, und nicht die Eschenbachische heißt. Mit Recht nennen daher auch Michaelis und Hug diese Handschrift eine Ebnerische.

qui inter Wetstenianos est centesimus quintus, deesse caput Matthaei primum, textumque incipere capitis secundi commate primo, a verbis: Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος. Sed nisi me omnia fallunt, primum caput in hoc libro, aeque ac in caeteris omnibus, omnino extat. Nec Schoenlebenius, qui singulari libello, Norimbergae 1783. excuso, notitiam huius codicis dedit, genealogiam et narrationem de graviditate et partu Mariae abesse, textumque a verbis: Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος inchoare testatus, sed pag. 17. „primum inquit, caput A. his verbis incipit: Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος." Recte! sed hoc neutiquam Ebneriano libro proprium est, aut singulare, licet ipsi etiam Schoenlebenio fortasse visum ita fuerit; addit enim: „observavit Bengelius in sua editione, nullum hebraicum Matthaei codicem habuisse genealogiam, vel omnino duo capita prima;" e quibus verbis apparet, putasse Schoenlebeniam, istam capitum dispositionem, quam ex Ebneriano codice notaverat, non esse nullius momenti ad dirimendam de genealogiae authentia litem. Sed erravit vir doctus, aut saltim verborum suorum ambiguitate alios in errorem perduxit Qui enim manuscriptos Novi Testamenti codices complures tractavit, vel Stephanicam adeo Millianamve editionem *) curiosius

---

*) Dieß gilt nicht bloß von der in den angeführten Ausgaben jedem Buche des N. T. vorangeschickten tabula capitum, in welcher immer der erste Abschnitt fehlt, und κεφ. A. überall mit dem zweiten Abschnitte angeht; sondern auch von dem Texte selbst in diesen Ausgaben; jedoch mit dem Unterschiede, daß in der Millischen Ausgabe die griechische Kapitelabtheilung bloß am Rande mit griechischen Uncialbuchstaben angezeigt ist, so wie in den Stephanischen mit griechischer Cursivschrift am innern Rande (denn am äussern Rande-

perlustravit, non nesciet, in omnibus Novi Testamenti libris primam pericopam, à qua liber quisque orditur, negligi nec numerari in capitum apud Graecos usitatorum seu κεφαλαίων recensu. Sic in omnibus, quotquot κεφαλαίων notatione et τίτλοις instructi sunt *), codicibus, Matthaei κεφαλαίων A. seu primum inscribitur περὶ τῶν μάγων, et incipit Matth. II, 1. Similiter Marci κεφαλαιον A., titulum prae se ferens, περὶ τοῦ δαιμονιζομένου, inchoat Marc. I 29 et Joannis κεφ A., περὶ τοῦ ἐν κανὰ γάμου, orditur a Jo. II, 1. Quin in epistolis quoque plerisque eadem est τῶν κεφαλαίων ratio. Primum v. c. epistolae ad Romanos κεφαλαιον incipit Rom. I, 18. Tam singularis numerandorum τῶν κεφαλαίων modi causam repetendam censemus e sectionum istarum origine. Primum enim singulis libri cuiusque pericopis grandioribus lemma, argumentum paucis verbis exponens, praefigebatur aut in ora sive superiore sive inferiore adponebatur; quae lemmata (seu τίτλοι deinceps e codicum marginibus collecta et in catalogum redacta numerisque distincta fuerunt, velut in Matthaeo: I. περὶ τῶν μάγων. II. περὶ τῶν ἀναιρεθέντων παιδίων. III. πρῶτος Ιωάννης ἐκήρυξε βασιλείαν οὐρανῶν. IV. περὶ τῆς διδασκα-

---

ist die lateinische Kapitelabtheilung mit derselben Cursivschrift); daß hingegen in den Stephanischen (wenigstens in der Hauptausgabe von 1550. fol., welche ich bisher von den Stephanischen allein besaß) diese Kapitelanzeige mit den vollständigen τίτλοις als Ueberschrift auf jeder Seite mit Cursivschrift über der Anzeige des Buchs mit großer Uncialschrift befindlich ist.

*) Diese Einschränkung ist nothwendig; denn es giebt Handschriften ohne diese größere Kapitelabtheilung, wo bloß die kleineren Abschnitte am Rande mit Buchstaben bezeichnet werden; und zu diesen gehört gerade die Ebnerische Handschrift.

λίας τοῦ χριστοῦ V. περὶ τῶν μακαρισμῶν (quod capitulum totam orationem in monte habitam complectitur). VI. περὶ τοῦ λέπρου, et sic porro. — Atque libri cuiusque initium generali inscriptione (v. c. Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, seu πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολή.) instructum iam fuit. Hinc speciali lemmati in primo libri cuiusdam folio vix locus satis conveniens relictus esse putabatur. Atque sic accidisse videtur, ut primae libri cuiusque particulae in enumerandis κεφαλαίοις mentio fieret nulla *). Ex quibus omnibus patet, Novi Testamenti librorum paene omnium initia fore resecanda, si eam sacri contextus partem, quae primum κεφάλαιον antecedit, in νοθείας suspicionem adducere fas esset." —

*) Gegen diese Erklärungsart möchten sich doch noch einige Zweifel erheben lassen; denn wenn auch auf der ersten Seite jedes Buchs ausser der Ueberschrift des Ganzen (z. E. Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον) noch die Inhaltsanzeige des ersten Kapitels angegeben worden wäre, so hätte es doch in den meisten Handschriften nicht an Raum zu mehrern Zeilen des Textes selbst gebrechen können. Nur wenige Handschriften haben auf der ersten Seite solche große Zierrathen und Gemälde, wie die Ebnerische Handschrift, wodurch freilich nur drei Zeilen auf die erste Seite kommen konnten. Höchstens ließe sich nur daraus erklären, warum die Inhaltsanzeige, der τίτλος, bei jedem ersten Kapitel fehle, nicht aber, warum das gewöhnlich zur Seite stehende A. als Zahlzeichen des ersten Kapitels auf der ersten Seite fehle; noch weniger, warum erst der zweite Abschnitt mit A. anfange. Denn wenn auch gar kein Raum für die Inhaltsanzeige des ersten Kapitels auf der ersten Seite vorhanden gewesen wäre, so hätte doch der zweite Abschnitt mit B (und nicht mit A.) bezeichnet werden sollen. — Bei dieser Gelegenheit wollte ich eine andere Erklärungsart dieses kritischen Phäno-

Herr Geh. KR. Griesbach setzt also hier voraus, „daß die Ebnerische Handschrift, wie so viele andere griechische Codd., mit unserm zweiten Kapitel das Κέφαλ. A. anfange; Schönleben habe aber diese Sitte der alten Handschriften nicht gekannt, und daher etwas Besonderes darin gesucht: er habe nämlich geglaubt, „die Ebnerische Handschrift erkläre dadurch, daß sie das erste Kapitel mit unserm zweiten anfange, unser erstes für unächt; und er sey in dieser Meinung durch die Bemerkung Bengels: daß keine hebräische Handschrift des Matthäus die Genealogie Jesu habe, bestärkt worden." — Gewiß eine sehr scharfsinnige und leichte Erklärung der Worte Schönlebens: „Primum caput A. his verbis incipit: Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος. Observavit Cl. Bengelius in sua editione p. 451. Nullum hebraicum Matthaei codicem habuisse genealogiam, vel omnino duo capita prima." Allein nach der ausdrücklichen Versicherung des Hrn. von Murr, auf wiederholte Anfrage, hat dieser Ebnerische Codex gar nicht die Abtheilung in größere Kapitel, sondern nur in kleinere Abschnitte, bei Matthäus in 324; welche mit α. β. γ. hinter den Zeilen angezeigt sind; auch steht bei dem Anfange Kap. II. kein großer griechischer Buchstabe, weder zur Rechten, noch zur Linken; sondern nur K. I. bei der ersten Zeile, am Worte υἱοῦ, steht ein A., das Hr.

mens vorschlagen. Die Bücher hatten gewöhnlich Prooemia, die man so wenig zum Buche selbst rechnete, als jetzt die Vorreden; und so folgte natürlich das erste Kapitel nach dem Proömium. So gewöhnte man sich aber, jeden ersten Abschnitt als Proömium zu betrachten, auch wenn er es nicht war, und das erste Kapitel mit dem zweiten Abschnitte anzufangen.

von Murr durch Ἀρχή erklärt, nach Blanchini Evang. quadr. p. 168. Folglich kann die Behauptung Schönlebens nicht aus der griechischen Kapitelabtheilung erklärt werden; denn Hr. von Murr versicherte mich, „er habe genau nachgesehen.“ — Ein neuer Beweis, wie unsicher auch die leichtesten und natürlichsten Hypothesen in der Kritik sind! — Wie sind aber nun die Worte Schönlebens anders zu erklären? Dieß möchte schwer herauszubringen seyn. Mir bleibt der Sinn noch immer räthselhaft, wenn ich gleich geneigt bin, mehr ein bloßes, auf die zunächst folgende Observation Bengels sich beziehendes Räsonnement, als eine Relation darin zu suchen. Doch macht das A. (nach Primum caput), das nach Griesbachs Vermuthung einen so leichten Sinn hätte, hier eine große Schwierigkeit. Eben deßwegen kann ich auch nicht mit Hrn. von Murr (oben S. 223.) einen Schreib- oder Druckfehler: Primum für Secundum, annehmen; denn nicht nur steht das A. entgegen, das alsdann B. heissen müßte, sondern die Anführung Bengels hätte auch gar keinen Sinn, sowie der ganze Satz keinen Zweck. — Vielleicht begünstigt aber eine neue Vergleichung der Handschrift, die ich mir vorgenommen habe, die Auflösung des Räthsels. Doch — der Sinn der Worte Schönlebens ist jetzt nur Nebensache; die Hauptsache ist nun entschieden: die Ebnerische Handschrift enthält, wie jede andere, das erste Kapitel Matthäi; und man darf sich bei Bestreitung der ersten Kapitel Matthäi nicht mehr auf diese Handschrift berufen. —

---

## XVI.

# Ueber die Ebnerische Handschrift des N. T. Ein Nachtrag.

Es ist zwar schon, wie ich im obigen Aufsatze näher erörtert habe, durch die von dem Herrn von Murr mitgetheilten Nachrichten entschieden, daß das erste Kapitel des Matthäus in ihr nicht fehle; nur blieb es zweifelhaft, wie Schönleben in seiner Beschreibung dieser Handschrift (p. 17.) sagen konnte: Primum caput A. his verbis incipit: Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος," welche Worte doch der Anfang des zweiten Kapitels sind. Schreib- oder Druckfehler konnte dieß gewiß nicht seyn; denn er berief sich sogleich wegen dieses Umstandes auf eine Observation Bengels, womit er diesen Mangel des erstern Kapitels rechtfertigen wollte: „Nullum hebraicum Matthaei codicem habuisse genealogiam, vel omnino duo capita prima." — Hr. GKR. Griesbach suchte zwar in dem oben S. 224. ff. excerpirten Programme diese Behauptung Schönlebens sehr scharfsinnig aus der Gewohnheit aller Handschriften (welche auch Etienne, Mill und Matthäi in ihren Ausgaben am Rande

angemerkt haben), das eigentlich erste Kapitel nicht zu zählen, sondern erst das zweite Kapitel mit A. zu bezeichnen, zu erklären. Allein nach der a. a. O. (S. 226.) von Hrn. von Murr gegebenen Versicherung hat der Ebnerische Codex gar nicht die Abtheilung in größere Kapitel (κεφαλαῖα, τίτλους) am Rande, sondern nur in kleinere Abschnitte (sectiones, περικοπάς, capitula)*); und bei K. II. steht gar kein großer griechischer Buchstabe, der eine Kapitelabtheilung anzeigen könnte, weder zur Rechten, noch zur Linken. — Ich hielt es daher der Mühe werth, den Codex selbst zu untersuchen, zumal da ich ihn noch gar nicht in Nürnberg angesehen hatte, um vielleicht der Quelle der sonderbaren, mit dem Augenschein in offenbarem Widerspruch stehenden Behauptung Schönlebens, der aber doch gewiß nicht betrügen wollte, sondern nur sich selbst täuschte, durch glückliche Bemerkungen gewisser Umstände der Handschrift, die den guten Schönleben verführen konnten, selbst auf die Spur zu kommen. Dieß that ich denn auch bei einer Exkursion nach Nürnberg; und ich glaube die Quellen dieser sonderbaren Verirrung wirklich entdeckt zu haben. Nur schwanke ich noch zwischen zwei möglichen Quellen. Auf die eine stieß ich sogleich bei der Durchsicht des ersten und zweiten Kap. Matth.; ich fand wirklich ein A. vor dem Anfange des zweiten Kap., aber nicht am Rande, sondern mitten in der Zeile, wo das zweite Kap. nach einem kleinen Zwischenraume anfängt: (aber

---

*) In der Kritik des N. T. ist zwar dieser Unterschied sehr bekannt; doch verweisen wir auf Rich. Simons kritische Historie des Textes des N. T. übers. von Cramer S. 791. ff., wo man diese Materie am deutlichsten ausgeführt findet.

freilich bedeutet dieses A. etwas ganz Anderes als das Cap. I., wie sich nachher zeigen wird) und diese hielt ich denn auch damals für die wahre Veranlassung des sonderbaren Irrthums. Allein als ich nach der Rückkehr meine niedergeschriebenen Beobachtungen zu einem Aufsatze ordnen wollte, und mir aufs Neue die in Frage stehenden Blätter der Handschrift wieder lebhaft vorstellte, so gerieth ich dadurch auf eine andere mögliche Quelle der Verirrung Schönlebens, die der Griesbachischen sehr nahe kommt. Da ich mir aber die dazu nöthigen Data bei der Collation nicht angemerkt hatte, und befürchten mußte, meine Phantasie möchte mir etwas als gesehen vormalen, was ich doch nicht gesehen hätte, so nahm ich nochmals meine Zuflucht zu der schon so oft erprobten großen Güte und Freundschaft des verdienstvollen und für Literatur und Kunst unermüdet thätigen Hrn. von Murr, der mir auch nach wenig Tagen durch eine wiederholte Collation meine neuen Fragen beantwortete, und mir dadurch die gewünschten Data zu meiner zweiten Conjectur verschaffte. (Denn was kann man mehr erwarten, als Conjecturen, wenn die Frage ist, wie ein Mann, den man nicht mehr selbst befragen kann, auf einen sonderbaren Irrthum gerathen sey.). — Ehe ich aber nun diese Conjecturen selbst vortrage, wird es nöthig seyn, einige Bemerkungen über die gegenwärtige innere Beschaffenheit dieser Handschrift vorauszuschicken, die theils zum besseren Verstehen jener Conjecturen nothwendig sind, theils aber auch ohne diese schon für sich den Kritiker interessiren würden, besonders da man einige derselben in Schönlebens Beschreibung dieser Handschrift vergeblich suchen möchte.

In dem Ebnerischen Codex unterscheiden sich merklich zwei Hände, die des Joasaph, der im Jahre

1391 diese Handschrift zum Kirchengebrauche für sein Kloster einzurichten suchte *). Der Coder selbst ist, ausser den prächtigen Verzierungen (denn daß er einer unsrer prachtvollsten Codd. sey, ist schon aus Schönleben bekannt, der alle Verzierungen desselben sorgfältig beschrieben und sogar in Kupfer gestochen geliefert hat) von dem ersten Librarius sehr sauber geschrieben; allein der Revisor, Joasaph, hatte eine schlechtere Handschrift. Was dieser bei dem Cod. gethan hat, erzählt schon Schönleben, am a. O. S. 8. f., nur nicht ganz genau und richtig. — Joasaph richtete ihn zum Vorlesen in der Kirche ein; daher bemerkte er überall, mit blaßrother Tinte, unten am äussersten Rande die Anfangsworte eines Abschnitts, und im Texte selbst den Anfang und das Ende der anagnosmatum nach dem vorausgeschickten Synaxarium **). (Unrichtig nennt das Schönleben divisionem capitum; denn bekanntlich sind κεφαλαῖα und ἀναγνώσματα ziemlich verschieden; die letztern sind gewöhnlich von größerem, zuweilen aber auch von kleinerem Umfange als die erstern ***); wie Schönleben aus diesem Coder selbst hätte lernen können.) Auf der ersten Seite steht unten am Rande von Joasaphs Hand: ἀν α Γ

*) Vergl. Neust. theol. Journal 1801. B. 8. S. 304.

**) Daß dieß in solchen Kirchen-Codd. gewöhnlich sey, bemerkt schon Rich. Simon a. a. O. Auch Matthäi aus dem Cod. Gehl., in s. krit. Ausg. d. Evang. Marc. p. 278. sqq. Griesbach bezeichnet die anagnosmata in s. neuen Ausgabe mit [ ].

***) Man vergl. nur in Matthäi Ausg. des Evang. Matthäi den Index anagnosmatum s. lectionum ecclesiast. p. 11. sqq mit dem Index capitum (κεφαλαίων) p. 5. sqq., oder die anagnosmata in der Griesbachischen Ausgabe mit den κεφαλαίοις in der Millischen.

πρῶν (d. i. τῶν ἀναγνωσμάτων πρῶτον). Die Anfangsworte werden bei dem ersten Anagnosma eines Buches in Codd. nicht angeführt; es steht auch kein A P (ἀρχὴ) voran, obgleich am Ende der ersten Kirchenlection eines Buchs T E (τέλος steht *). Hingegen fol. 2. p. 1. zu unterst stehen die Anfangsworte des zweiten Anagnosma K. I, 18. ff.: Τοῦ Ιῦ Χῦ γεννης. οὑτ ἦν. fol. 2. p. 2. Τοῦ Ιῦ Γεννηθέντος ἐν Βηθλεέμ, als die Anfangsworte des dritten Anagnosma, K. II, 1. ff. u. fol. 3. p. 2. der Anfang des vierten Anagnosma, K. II, 13. ἀναχωρησάντων τῶν μάγων. u. s. f. — Im Texte selbst hat Joasaph den Anfang und das Ende eines Anagnosma, wie gewöhnlich mit τ^ε ἀρ^χ (τέλος, ἀρχὴ, d. i. Ende des vorhergehenden und Anfang des folgenden Anagnosma) bezeichnet, wo nämlich von dem ersten Abschreiber zwischen zwei Abschnitten soviel Raum gelassen war, daß das τε. ἀρχ. dazwischen gesetzt werden konnte; wo aber der Raum nicht hinreichte, setzte er nur τ^ε in den Zwischenraum, ἀρ^χ hingegen an den Rand. K. I, 18. steht aber kein τ^ε, (obgleich K. I, 1 — 17. das erste Anagnosma enthält, wie Joasaph unten am Rande selbst bemerkt, sondern nur ἀρ^χ. Wahrscheinlich geschah dieß aus Nachahmung der κεφαλάιων, weil auch von diesen das eigentlich erste nicht gezählt und nicht rubricirt wird. — Allein auch die κεφαλᾶια (nicht bloß die ἀναγνώσματα)

---

*) Daher steht wohl auch in der Griesbachischen neuen Ausgabe Matth. I, 1. Marc. I, 1. u. s. w. kein [, obgleich Matth. I, 17. Marc. I, 8. zu Ende ein ].

sind in diesem Codex angezeigt, aber nicht im Texte selbst, oder am Rande mit Buchstaben, A. B. Γ., wie in andern Handschriften, sondern bloß oben, über der ersten Zeile, durch Angabe des τίτλος. Diese Ueberschrift der κεφαλαίων vom ersten Abschreiber ist mit goldenen Buchstaben, und wechselt ab, mit der Inhaltsanzeige der ἀναγνωσμάτων vom Revisor, Joasaph, mit blaßrother Schrift*). Die goldene Schrift, welche die τίτλους enthält, muß nothwendig vom ersten Librarius seyn, und ist sicher nicht vom Joasaph. Dieser schrieb schlechter und mit blaßrother Dinte; und das Prachtvolle erhielt gewiß der Codex schon bei seiner Einrichtung. Den Joasaph, der den Codex nur zum Kirchengebrauche einrichten sollte, kümmerten ohnehin nicht die κεφαλαῖα; sondern nur seine ἀναγνώσματα. — Daher wechseln nun die Ueberschriften des Codex auf den verschiedenen Blättern ab. Der erste Abschreiber bemerkte nur den τίτλος mit goldenen Buchstaben auf derselben Seite, wo das κεφαλαῖον anfing, (ohne jedoch die Zahl des κεφαλ. mit α. β. γ. δ. etc. vor dem τίτλος zu bezeichnen) wiederholt aber nicht diesen τίτλος auf der folgenden Seite, wo das κεφαλαῖον fortläuft, und setzt dann erst wieder oben einen τίτλος, wo ein neues κεφαλαῖον anfängt. Diesen obern leeren Raum benutzte nun Joasaph, um abwechselnd an den obern Rand die Inhaltsanzeige der ἀναγνωσμάτων zu setzen, — Die besondere Angabe der

*) Alles das wirft der gute Schönleben unter einander, wenn er in seiner Schrift p. 8. §. VI. 2) sagt: modo in superiori, modo inferiori, modo media parte adjecit (Joasaph) divisionem capitum ex indicio praefixi synaxarii.

einzelnen Ueberschriften*) auf den sieben ersten Seiten wird dieß deutlicher machen. — Da das erste κεφαλ. bekanntlich erst mit K. II, 1. anhebt, so ist es natürlich, daß unser erstes Kap. keine Ueberschrift vom ersten Abschreiber erhalten hat. Dafür setzte Joasaph fol. 1. p. 1. über das goldene Viereck die Ueberschrift des ersten Anagnosma: περὶ τῆς χριστοῦ γενέσεως. Weil aber dieses Anagnosma fol. 1. p. 2. fortläuft, so findet sich auf dieser Seite weder eine Ueberschrift, noch eine Unterschrift. Aber fol. 2. p 1., wo das zweite Anagnosma K. I, 18. anfängt, findet sich ausser der Unterschrift der Anfangsworte: τοῦ Ἰησ. χριϛοῦ ἡ γέννης. οὕτως ἦν, die Ueberschrift: εἰς ὀρθρὸν τῆς χριστοῦ γεννήσεως. — fol. 2. p. 2. folgt nun ungefähr in der Mitte das zweite Kap., womit sowohl das erste κεφαλαῖον, als das dritte Anagnosma seinen Anfang nimmt: folglich muß diese Seite sowohl eine goldene Ueberschrift von der ersten Hand haben, als auch eine das Anagnosma betreffende Unterschrift von dem Revisor Joasaph. Nur Schade, daß die Ueberschrift so verblichen und verwischt ist, daß man sie nicht lesen kann **). Doch läßt sich aus den folgenden Ueberschrif-

---

*) Diese theile ich hier aus einer Abschrift des Hrn. von Murr mit, der die Güte hatte, sie auf meine Bitte aus dem Codex abzuschreiben, weil ich vergessen hatte, sie bei meiner eigenen Durchsicht der Handschrift selbst auszuzeichnen. Das Räsonnement darüber aber ist Resultat meiner eigenen Vergleichung dieser Ueberschriften und Unterschriften unter einander.

**) So versicherte mich Hr von Murr (denn ich selbst unterließ es, diese Ueberschrift genau zu besichtigen; da mir aber daran lag aus weiter unten anzugebenden Gründen), genauer zu erfahren, ob man denn gar keine

ten der κεφαλαίων sicher schließen, daß diese Ueberschrift fol. 2. p. 2. περὶ τῶν μάγων. gelautet habe. Die Unterschrift betrifft das Anagnosma, und enthält, wie ich schon oben bemerkt habe, die Anfangsworte: Τοῦ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεέμ. — fol. 3. p. 1. läuft das erste κεφαλαῖον noch fort; daher findet sich keine Ueberschrift von der ersten Hand: dafür hat Joasaph die Ueberschrift gesetzt: μετὰ χριστοῦ γεννήσεως. Weil aber K. II, 13. das vierte Anagnosma anfängt, so erhält diese Seite auch die Anfangsworte zur Unterschrift ἀναχωρησάντων τῶν μάγων (für die Textlesart: ἀναχωρησάντων δὲ αὐτῶν, welche zur Kirchenvorlesung nicht taugte). Hingegen fol. 3. p. 2. folgt K. II, 16. ein neues κεφαλαῖον (β); daher auch wieder der τίτλος mit goldnen Buchstaben von der ersten Hand: περὶ τῶν ἀναιρεθέντων παιδίων, (wovon aber nur die Sylben: περὶ τῶν ἀναιρε lesbar sind). Da aber das vierte Anagnosma auf dieser Seite fortgeht, so fehlt die Unterschrift. — Fol. 4. p. 1. kommt

---

Schrift mehr entdecken könne, besonders ob kein A. vor der vermuthlichen Ueberschrift: περὶ τῶν μάγων, gestanden habe, so ersuchte ich noch zum Ueberfluß den Hrn. Rect. Götz in Nürnberg (um Hrn. von Murr, dem ich ohnehin mit diesem Codex schon lästig genug gefallen war, nicht noch einmal zu bemühen), diese Ueberschrift Fol. 2. p. 2. genau zu untersuchen; allein auch dieser gelehrte Mann versichert, daß die Ueberschrift so verwischt sey, daß man gar nichts davon lesen könne. — Doch im Grunde verschlägts auch nicht viel, daß man diese Ueberschrift nicht mehr lesen kann. Denn daß περὶ τῶν μάγων da gestanden habe, ist, da die folgenden κεφαλαῖα ordentlich angegeben sind, entschieden; daß aber kein α. vorgesetzt gewesen sey, erhellt daraus, weil bei den folgenden τίτλοις kein β. γ. δ. etc. voran steht.

ein neues κεφαλαῖον (γ), K. III, 1. Daher findet sich auch wieder mit goldenen Buchstaben von der ersten Hand die Ueberschrift: Πρῶτος Ἰωάννης ἐκήρυξε, etc. *). Doch genug von diesen Ueberschriften und Unterschriften der ersten Hand des Revisors in der Ebnerischen Handschrift als Einleitung zum Folgenden!

Nach diesen vorläufigen Notizen über die innere Einrichtung der Handschrift, besonders in Ansehung der Ueberschriften und Unterschriften, glaube ich nun meine Vermuthungen, wie Schönleben zu seiner sonderbaren Behauptung: daß das erste Kapitel mit den Worten [K. II, 1.] Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος, anfange, gekommen seyn möge, deutlich machen zu können. Vor allen setze ich voraus, daß Schönleben schon mit einem Vorurtheil gegen das erste Kapitel Matthäi ein=

*) So muß wenigstens diese Ueberschrift lauten — nach aller Analogie der Verzeichnisse der κεφαλαίων, in der Millischen, Stephanischen, Matthäischen rc Ausgabe. Das mir zugeschickte Excerpt des Herrn von Murr liefert zwar einen ganz andern und dabei unverständlichen Satz: πρὸς τὸν Ιωσὴφ ἔγηρθε, .. Mehr sey nicht lesbar.). Es müßte allenfalls heissen: πρὸς τὸν Ιωσὴφ ἐγερθέντα. Allein das wäre eine große Abweichung von den bekannten τίτλοις und der gewöhnlichen Abtheilung der κεφαλάιων. Ich vermuthe also, daß die etwas undeutliche Handschrift hier unrichtig gelesen seyn möchte. Denn etwas Aehnliches habe ich fol 2. S. 2. bei der Unterschrift bemerkt, wo das Excerpt des Hrn. von Murr hat: Τοῦ Ιυ̅ γέννησις ἐν βηθλεὲμ; wo ich mir aber selbst bei der Durchsicht der Handschrift die Unterschrift so angemerkt hatte: Τοῦ Ιυ̅ Γεννεθεντος ἐν βηθλεὲμ, welches auch mit den Anfangsworten des Anagnosma, K. II, 1. genauer übereinstimmt.

genommen gewesen sey, und daher jeden Umstand begierig ergriffen habe, wodurch das erste Kapitel verdächtig gemacht werden kann, daß er also wohl schon mit der Hoffnung den Ebnerischen Codex in die Hand genommen habe, etwas darin zu entdecken, wodurch das erste Kap. als unächt dargestellt würde. Denn er setzt sogleich die (wenigstens indirecte) Behauptung Bengels hinzu, daß kein hebräischer Codex des Matthäus die Genealogie oder die zwei ersten Kapitel Matthäi überhaupt gehabt habe; (observavit, sagt Schönleben. Cl. Bengelius in sua editione p 451. Nullum hebraicum Matthaei cod habuisse genealogiam, vel omnino duo capita prima *). Wenn man aber mit Vorurtheilen eingenommen ist, so sieht man auch manche

---

*) Da ich schon einigemal diese Berufung Schönlebens auf Bengel angeführt habe, so muß ich doch noch, um mich nicht durch die wiederholte Citation eines gleichen Fehlers mit Schönleben schuldig zu machen, bemerken, daß sie sehr unbestimmt sey. Es ist keine eigene Beobachtung Bengels, auch keine directe Behauptung Bengels, sondern nur eine Anführung einer Stelle aus Wilh. Wall's kritischen Anmerkungen zum N. T. Auch wird darin nicht geradezu behauptet, kein hebräischer Cod. des Matth habe diese Genealogie; sondern nur, man wisse nicht, daß ein hebr. Cod. des Matthäus diese Genealogie habe. Also hat hier Schönleben offenbar nicht treu referirt. Wieder ein Beweiß, daß er schon gegen das erste Kap. Matth. eingenommen gewesen sey. Die Stelle bei Bengel lautet eigentlich so (Apparat. critic. ed. Burk. Tub 1763. 4. p. 90): „Non apparet, ullum hebraicum Matthaei codicem habuisse genealogiam, vel omnino duo capita prima. Citat tamen ea Celsus, Irenaeus, Tertullianus. Wilh. Wall Not. crit. in N. T. Anglice editae p. 6. coll. praef. p. 12. sqq. —

an sich sehr unwichtige Gegenstände für sehr wichtige Beweise an, die freilich kein sanderer Unpartheiischer darin finden kann. Nur durch diese Voraussetzung möchten meine beiden Vermuthungen einiges Gewicht bekommen, das sie wohl unmöglich behaupten könnten, wenn man annehmen wollte, Schönleben sey ganz unbefangen zur Beschreibung dieser Handschrift gekommen. Auch der vorläufige Umstand möchte nicht unbedeutend seyn, daß aus der ganzen Beschreibung des Codex erhellt, daß Schönleben zwar kein ungelehrter Mann gewesen ist, daß er aber von Neutestamentlicher Kritik durchaus nichts verstanden hat, (denn sonst würde er den Codex ganz anders, besonders dem Texte nach, und nicht bloß der Gestalt nach beschrieben haben) und daß wohl der Ebnerische Codex der erste Codex des N. T. gewesen ist, den er in seinem Leben zu Gesichte bekommen und genauer durchgesehen hat. —

Meine zweifache Vermuthung geht nun dahin, daß Schönleben sich entweder durch die ἀναγνώσματα, oder durch die τίτλους zu seiner Behauptung hat verleiten lassen. — Erstlich durch das Ἀρχὴ vor K. I, 18. Denn K. I, 1. steht wie gewöhnlich, kein Aρ. (Ἀρχὴ), und am Ende der ersten Kirchenlection, K. I, 17. steht auch kein Τέ. (Τέλος), das sonst überall am Ende eines Anagnosma vorkommt. Das konnte Schönleben für einen Wink halten, daß der erste Abschnitt, der ohne Aρ́ und Τέ gelassen wurde, für unächt, oder doch für sehr verdächtig erklärt würde, weil erst vor K. I, 18. das Ἀρχὴ gesetzt worden sey. Darin wurde er ohnehin durch die sogleich angefügte Bengelische Bemerkung bestärkt: „Nullum hebraicum Matthaei codicem habuisse genealogiam, vel omnino duo capita prima.“ So konnte er alsdann sagen: Primum caput A. (Ἀρχὴ) his verbis incipit: Τοῦ Ιησοῦ

γεννηθέντος. — Nur muß man bei dieser Vermuthung wieder zweierlei annehmen: 1) daß Schönleben durch den ähnlichen Laut verleitet worden sey, die beiden Sätze: K. I, 18. Τοῦ δὲ Ἰησοῦ ἡ γέννησις οὕτως ἦν, und K. II, 1. Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος, mit einander zu verwechseln, und diesen für jenen zu setzen. Denn das Anagnosma Kap. I, 18 — 25. hat wirklich sowohl Αρ΄ im Anfange, als Τέ am Ende. 2) daß er nicht die ersten Anagnosmata in den übrigen Evangelien verglichen habe, welche alle in diesem, sowie in andern Codd. weder Αρ΄. im Anfange, noch Τέ am Ende haben; denn sonst hätte er nichts Besonderes in diesem Mangel des Αρ΄. und Τέ. Matth. I, 1 — 17. finden können. Doch bei der einmal vorgefaßten Meinung Schönlebens gegen diesen ersten Abschnitt, der die Genealogie Jesu enthält, hat diese zweite Voraussetzung weniger Schwierigkeit (zumal da Schönleben in der Kritik des N. T. nicht sehr bewandert gewesen zu seyn scheint) als die erste, daß er die beiden Stellen K. I, 18. und C. II, 1. in den Anfangsworten mit einander verwechselt habe. Diese Nachlässigkeit wäre doch etwas stark. Uebrigens aber, glaube ich, paßt diese Hypothese sehr gut zu den Worten Primum caput A. etc. wo also Schönleben nicht bloß Primum caput sagt, sondern auch noch A hinzusetzt, welches allerdings Ἀρχὴ bedeuten kann. —

Die andere Conjectur leitet die Verirrung Schönlebens aus den τίτλοις (den von der ersten Hand herrührenden Ueberschriften der Kapitel) her, und kommt der Griesbachischen am nächsten. Auf diese Vermuthung gerieth ich erst späterhin, und bedurfte dazu der oben angegebenen Ueberschriften der ersten Kapitel des Matthäus. Es steht zwar in der Ebnerischen Handschrift bei K. II, 1. kein A am Rande, wie in

andern Handschriften und Ausgaben, auch nicht im Texte; auch bei den Ueberschriften sind keine Zahlen mit α. β. γ. wie sonst angegeben, die größern Kapitel werden überhaupt nicht in dieser Handschrift numerirt. Allein diese Handschrift hat doch von der ersten Hand Ueberschriften der κεφαλαίων oben auf der Seite, wo sie anfangen; sie hat aber keine solche Ueberschrift bei dem ersten Kapitel, freilich aus einem jetzt sehr bekannten Grunde: Konnte das nicht Schönleben, der ohnehin mit Vorurtheil gegen das erste Kapitel eingenommen war, so ansehen, als wenn der Codex gleichsam dadurch einen Wink gäbe, daß man dieses erste Kapitel nicht für ächt halten solle, weil die Ueberschriften der Kapitel erst mit dem zweiten Kapitel anfangen? Glaubte er dieß, so konnte er auch mit voller Ueberzeugung schreiben: „Primum caput his verbis incipit: Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος." Freilich durfte er nur die übrigen Bücher des N. T. in diesem Codex vergleichen, worin die ersten Abschnitte eben so wenig eine Ueberschrift haben; er durfte nur die Millische und Stephanische Ausgabe vergleichen, und die Tabellen der κεφαλαίων nachsehen, worin überall der erste Abschnitt eines Buchs nicht mitgezählt wird, oder auch nur Pritii introductio in lectionem N. Test. (ed. Hofmann p. sqq.) zu Rathe ziehen, um sich von seinem Irrthume zu überzeugen. Allein wenn er nun dieß Alles nicht that, wenn er schon vorher gegen die Aechtheit des ersten Kap. Matth. eingenommen war, so konnte er durch den Mangel eines τίτλος bei unserm ersten Kapitel in seinem Vorurtheil bestärkt werden. — Nur die Beisetzung des A. zu primum caput macht bei dieser Hypothese Schwierigkeit, weil die in andern Handschriften und Ausgaben den τίτλοις vorgesetzten Zahlbuchstaben, α. β. γ. δ. etc. (woraus sich sogleich die Verirrung Schönlebens erklären läßt, wenn auch diese Zahl-

buchstaben am Rande neben dem Anfange eines neuen κεφαλαίον fehlten) in diesem Codex nach der Versicherung des Hrn. von Murr ganz fehlen. Insofern ließe sich der Irrthum Schönlebens leichter nach der ersten Conjectur aus dem Aç' der Anagnosmatum erklären. Allein im Ganzen genommen scheint mir doch diese zweite Conjectur den Vorzug zu verdienen, wenn gleich das A nach Primum caput bei Schönleben unerklärt bleibt. —

Dieß sind nun meine Vermuthungen über die Quellen der sonderbaren Verirrung Schönlebens. Sachverständige Männer mögen jetzt über ihre größere oder geringere Wahrscheinlichkeit entscheiden; und ich werde mich freuen, wenn sie eine noch glücklichere Hypothese veranlassen, die an ihre Stelle tritt; sollte sich's anders überhaupt der Mühe verlohnen, den Ursachen einer entschiedenen Verirrung eines Gelehrten lange nachzuspüren. — Dafür möchte es sich aber mehr der Mühe verlohnen, den Text der Ebnerischen Handschrift selbst genauer zu untersuchen. Denn wenn sie gleich zu den jüngern Handschriften der Constantinopolitanischen Recension zu gehören schein, so könnte doch eine genauere Vergleichung ihres Textes auf manche schätzbare kritische Anmerkung führen. Semler, der diesen Codex unter Händen hatte (wie er zu Wetst. Prolegomen. ed. Hal. 1764. p. 153. versichert) sagt von ihm: „Etsi singulares lectiones paucas prodit, merebatur tamen diligentem collectionem, ex qua confirmari multa possent, quae ad disciplinam hanc maxime pertinent.“ Dazu gehörte aber längere Zeit, als mir bei meinem Aufenthalte in Nürnberg zur Ansicht dieser Handschrift vergönnt war. Man müßte sich entschließen können, mir diese Handschrift auf einen ganzen Monat

zu überlassen. Leichter würde es wohl einem Nürnbergischen Gelehrten, diese Vergleichung von Zeit zu Zeit auf der Ebnerschen Bibliothek selbst anzustellen, und dann nach gehörig geordneten Materialien eine Beschreibung des Textes dieser Handschrift nach Griesbachs Muster (in seinen symbolis criticis) zu liefern. Wie viel Gutes könnte noch geleistet werden, wenn man nur wollte und dabei sich überall von richtigen Grundsätzen leiten ließe. Besonders ist in der Kritik des N. T. noch ausserordentlich viel zu thun, wenn ein festes und dauerhaftes Gebäude derselben aufgeführt werden soll; aber es fehlt an Arbeitern, an Köpfen, welche mit Glück arbeiten können, und an Händen, welche arbeiten wollen. Und der verdorbene Zeitgeist oder Geist der Bequemlichkeit und Gleichgültigkeit in der Theologie, und der Spitzfindigkeit in der Philosophie läßt überhaupt jetzt wenig für solche kritische Arbeiten hoffen. Deus meliora!

## XVII.

# Ueber den richtigen Gesichtspunkt der Stelle 1 Petr. III, 18. 19.

Die Erklärung des Hrn. D. Clausen vom 1 Petr. III, 18. 19. ist zwar schon sehr alt; Augustin hat sie schon gegeben (epp. 99. ad Photinum): allein da auch Morus in s. Praelectionn. (welche Donat 1794. herausgegeben hat) diese Erklärung für die beste erklärt, worin ihm andere gelehrte Männer, selbst in den neuesten Zeiten, beistimmten; so wird es nicht überflüssig seyn, theils auf ihre großen Schwierigkeiten hier durch einige Bemerkungen aufmerksam zu machen, damit nicht offenbar exegetische Fehler noch fernerhin fortgepflanzt werden, theils auf einige andere Ansichten dieser Stelle hinzudeuten, welche unserm Zeitalter angemessener seyn möchten. — Vor Allem wunderte mich's von jeher, daß man so ganz unbesorgt πορευθεὶς für einen ganz gewöhnlichen Pleonasmus erklärte, und doch κηρύσσειν predigen lassen (durch Andre) übersetzte. Nun steht zwar freilich ἐλθὼν, πορευθεὶς, ἀναστὰς etc. sehr oft pleonastisch, aber doch nur,

wenn Jemand etwas selbst thut, nicht aber, wenn er es durch Andere thun ließ. Dieß bringt schon die Natur der Sache mit sich. Der Morgenländer unterschied, freilich für uns etwas langweilig, alle einzelne Akte einer Haupthandlung und drückte sie in seiner Erzählung einzeln aus; z. B. Er stand auf und ging; er öffnete seinen Mund und sprach; so auch: er kam, oder ging, und predigte. Alles dieß bezog sich aber offenbar auf die Selbsthandlung; nur für uns, nach unsrer Art zu reden, ist es ein Pleonasmus. Allein wo hat je ein Morgenländer gesagt: „Er stand auf, und ließ Andere gehen;“ oder: „Er öffnete den Mund und ließ Andre reden?“ Also konnte der Morgenländer auch nicht sagen: Christus ging und ließ predigen; sondern πορευθεὶς ἐκήρυξε muß, nach der Natur und dem ersten Ursprunge des Pleonasmus, nothwendig heissen: Christus predigte selbst. Und wenn je ein alter Schriftsteller so sonderbar sich ausgedrückt hätte, wie Morus hier den Petrus sich ausdrücken läßt; so müßte man dieß für äusserst fehlerhaft und unnatürlich erklären. Allein ich zweifle daran, ob je ein alter Schriftsteller erweislich so gesprochen habe *). Man begnügte sich nur, zu beweisen, daß πορευθεὶς und ἐλθὼν oft pleonastisch stehen; (Wer weiß das nicht?) aber man vergaß die bestimmten Fälle zu unterscheiden, in welchen diese Wörter pleonastisch stehen. Dieß ist der Fall bei Raphel, Kypke, Koppe u. a. Nur in zwei Stellen des N.

*) Ich habe diese Bemerkung schon 1791 in der Nürnb. gel. Zeit. S. 227. niedergelegt, aber seitdem keine Widerlegung irgendwo gefunden. Wohl aber wiederholte man die alte Erklärung, jedoch ohne sie grammatisch zu erweisen.

T., Luc. VII, 3. und Eph. II, 17., scheint es, als wenn ἐλθὼν auch da gebraucht würde, wo jemand nicht selbst käme. Allein Luc. VII, 3. mögen die Abgeordneten den Hauptmann so verstanden haben, als wenn er wünschte, daß Jesus selbst zu ihm kommen möchte. Eph. II, 17. hat zwar mehr Schein (καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν, καὶ τοῖς ἐγγὺς) da ja Jesus nicht selbst den Heiden (τοῖς μακρὰν) Heil verkündigte, sondern dieß erst durch seine Schüler thun ließ. Allein theils kann ἐλθὼν hier im Plusquamperf. genommen werden: „Nachdem Jesus gekommen, als Erretter der Menschheit aufgetreten war, ließ er allen Menschen in der Ferne seine heilbringende Lehre verkündigen, so daß in dem ἐλθὼν erst der Gedanke steckt, den Koppe schon in dem καὶ (vor ἐλθὼν) sucht: „quibus iam ita perfectis;“ theils kann (und dieß möchte ich vorziehen) das εὐηγγελίσατο auf die Predigt Jesu selbst gehen: „Und so trat Jesus auf und predigte (oder: „so predigte Jesus, nachdem er auf dieser Welt aufgetreten war,“ oder auch schlechtweg: „so predigte Jesus;“ — denn da ἐλθὼν hier auf das geht, was Jesus selbst gethan hat, so kann es gar wohl pleonastisch stehen) eine allen Menschen in der Nähe und in der Ferne heilbringende Lehre; so daß τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγὺς nicht sowohl auf εὐηγγελίσατο als auf εἰρήνην geht: die Lehre, die er in seinem Leben vortrug, und deren Ausbreitung er seinen Schülern empfahl, war allen Menschen, Juden und Heiden, heilbringend und erfreulich; er predigt Heil und Gnade für alle Menschen; χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις; Tit. II, 11.) vergl. Matth. XXVIII, 19. Joh. X, 14 — 16. — Wenn also die Beziehung des πορευθεὶς auf das, was man durch andere thun läßt, so unnatürlich und allem Sprachgebrauche entgegen ist: so muß

jede andere Erklärung, wobei diese Sprachhärte vermieden wird, dieser Morus'schen Auslegung vorgezogen werden. — Auch müßte, wenn der Sinn, den Morus angiebt, natürlich in der Stelle liegen sollte, ποτὲ schon nach ἐν ᾧ καὶ stehen, oder doch vor ἐκήρυξεν, und bei τοῖς ἐν φυλακῇ müßte noch νῦν οὖσι vor πνεύμασι stehen. — Endlich ist es auch sehr hart, das ἐν ᾧ V. 19. mit Morus Proinde zu geben. An sich kann zwar allerdings ἐν ᾧ, wie das hebr. באשר diese Bedeutung haben; nur hier will diese Bedeutung nicht recht in den wahren und natürlichen Zusammenhang passen. Morus findet zwar die Verbindung in der Worten des nächstvorhergehenden Verses: ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ; „ergo,' quemadmodum nos ad Deum voluit adducere, sic illos quoque voluit adducere ad Deum." Allein der Hauptzusammenhang des Ganzen liegt in dem 17. V. Der Apostel will Beispiele anführen von leidenden ἀγαθοποιοῦσι und κακοποιοῦσι.

Doch nun zur Hauptsache. Was wird denn durch alle diese exegetische Künste gewonnen? Daß man dem Dogma von der Höllenfahrt Christi, die man nicht glauben kann, ausweicht? Allein muß man nicht nach obiger Augustinischen Erklärungsart ebenfalls ein Dogma annehmen, das eben so unglaublich ist, wie jenes: „daß nämlich Christus schon zur Zeit der Noachischen Fluth den Lasterhaften habe predigen lassen? Wer glaubt denn überhaupt noch, daß Gott persönlich sich mit den Patriarchen unterredet und ihnen Aufträge gegeben habe? Und nun muß man noch obendrein annehmen, daß der unterredende Gott nicht Gott überhaupt, sondern nur die zweite Person der Gottheit, der Sohn Gottes, der Logos, also Christus nach seiner

höhern Natur gewesen sey *). Dazu gehört ein starker Glaube, der nicht Jedermanns Ding ist. Im N. T. steht kein Wort davon. Woher wußte es also Petrus? Aus Inspiration? Eine neue starke Glaubensprobe! Nimmt man nun alle diese starken Glaubensproben zusammen, so möchte wohl der Glaube an die Höllenfahrt Christi, auf welche gewiß jeder unbefangene Leser bei dieser Stelle zuerst stößt, um nichts schwerer seyn, als der Glaube an die Predigt Christi zur Zeit der Sündfluth. — Aber nun im Ernst gesprochen! Wie lange will man sich denn der Dogmatik zu Liebe in der Exegese noch so plagen? Wie lange noch alle und jede Lehrmeinungen der Apostel für nothwendige christliche Glaubenswahrheiten halten? Lasse man doch einmal die dogmatischen Bibelerklärungen fahren, und fasse mit den einsichtsvollsten Schriftauslegern neuerer Zeit den historischen Gesichtspunkt in der Exegese: so wird Alles helle werden. —

Nach diesem historischen Gesichtspunkte, der die Meinungen der Apostel aus den damaligen jüdischen Ideen erläutert, ohne uns zum Glauben daran zu verpflichten **), geben beide Erklärungs- und Constru-

*) Wie sich wohl der Logos in der Unterredung von Gott überhaupt unterscheiden, oder wie die zweite Person der Gottheit überhaupt getrennt von den beiden übrigen, sich unterreden konnte, ohne eine abgesonderte physische Substanz zu seyn? Doch dieß nur κατ' ἄνθρωπον gegen die strengen Athanasianer unsrer Zeit. Auch hier müssen theologische Distinctionen gewöhnlich aushelfen: wenn sie nur einen Sinn hätten; —

**) Denn nur die apostolischen Grundideen, nicht ihre temporellen Modificationen und Einkleidungen, enthalten bleibende christliche Wahrheiten, und können als solche auf allgemeinen Glauben der Christen Anspruch machen.

ctionsarten dieser gemarterten Stelle einen den Zeitbegriffen gemäßen Sinn. Die Juden glaubten eben sowohl das Eine (wie man schon aus Philo weiß): daß die höhere Natur des Messias (der Logos) schon im A. T., besonders bei Belehrungen und religiösen Anstalten sehr geschäftig gewesen sey, und daß das, was dort von Gott prädicirt werde, eigentlich von dem Messias, durch welchen Gott alles das veranstaltet habe, zu verstehen sey; als das Andere: daß die abgeschiedenen Seelen in das Scheol kämen, und dort, wenn sie nicht müßig seyn sollten, natürlich die Geschäfte fortsetzten, die sie auf dieser Welt getrieben hätten. Glaubte also Petrus, daß Christus wahrhaft gestorben sey (und kein Apostel zweifelte daran): so mußte er auch nach den damaligen Zeitbegriffen glauben, daß Christus der Seele nach in den Hades gekommen sey (und die Stelle Ps. XVI, 10. welche Petrus Apgesch. II, 31. auf Jesum zog, mußte ihn in dieser Meinung bestärken) und daß er dort gelehrt, besonders aber das Evangelium, was ja sein Hauptgeschäft auf Erden gewesen war, den Schatten gepredigt, und sich als den Herrn über Alles dargestellt habe. Und dieß ist auch wohl der Sinn einer andern Stelle des Petrus, in diesem ersten Briefe, K. IV, 6.; — sowie es auch die übereinstimmende Meinung der ältesten, griechischen und lateinischen, Kirche war. —

Da nun nach dem historischen Gesichtspunkte keine von beiden Erklärungen etwas vor der andern voraus hat; (denn der eine Sinn ist so jüdisch, aber auch eben so wenig Wahrheit für uns enthaltend als der andere) so kommt es bei der Wahl einer von beiden nur darauf an, welche am wenigsten philologische und grammatische Schwierigkeiten habe; denn keine ist bei der bekannten verworrenen Schreibart des Petrus

ohne alle Schwierigkeit. Und bei einer solchen Prüfung scheint noch immer die Pottische *) den Vorzug zu verdienen.

Bei der andern Erklärung, welche durch Morus einigen Schein erhalten hat, fällt zwar die oben angegebene Schwierigkeit, ἐν ᾧ durch proinde zu geben, weg, sobald man natürlicher ἐν ᾧ auf das nächstvorhergehende πνεύματι bezieht, und dieß, nach der damaligen jüdischen Vorstellungsart von den Geschäften des Logos, oder der höhern Natur des Messias im A. T. versteht: „Als bloßer Mensch (σαρκὶ) „wurde er getödtet, aber nach seiner höhern Würde, „als Messias, (πνεύματι) wurde er wieder lebendig gemacht. In dieser höhern Würde ließ er auch „einst den jetzt im Tartarus befindlichen Ungläubigen „zur Zeit Noahs predigen" etc. etc. Allein die Hauptschwierigkeit bleibt immer, daß theils πορευθεὶς nicht gebraucht werden konnte, wo man etwas durch andere thun ließ; theils daß man nach unbefangener Ansicht der Stelle in den Worten: ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξε, nothwendig etwas suchen muß, was auf die ζωοποίησις Jesu erst gefolgt ist, nicht aber, was sich mehrere Jahrtausende vorher zugetragen haben soll. — Diese Hauptschwierigkeit fühlte wohl Morus selbst; daher er auch in der

---

*) Ich nenne diese Erklärung die Pottische, weil Hr. Abt Pott sie zuerst in einer gelehrten Abhandlung (epp. Cath. Vol. II. Excurs. III.) vorgetragen hat. Ausserdem habe ich selbst diese Erklärung schon früher in der Nürnberger gel. Zeit. 1788. St. 43. und noch früher in meinen Göttingischen Vorlesungen vorgetragen. Um so mehr freute ich mich, daß dieser würdige Gottesgelehrte ganz unabhängig auf dieselbe Erklärungsart gekommen ist. —

Folge diese ältere Erklärung verließ und eine andere Erklärung (in s. Epitome theol. christ. p. 175 ed. I. coll. Commentar. exeget. hist. in epit. T. II, p. 244. sq.) versucht hat: „Post abitum in coelos (πορευθεὶς) iis, qui Noachi tempore noluerunt resipiscere, aut doctor exstitit, aut manifestavit, se esse summum dominum.“ —.

Hier schwindet zwar die Schwierigkeit aus Grammatik und Context, und πορεύεσθαι kann allerdings, von Christus gebraucht, seine Aufnahme in den Himmel bedeuten. Nur ist mir unbegreiflich, wie Morus die Hölle in den Himmel versetzen konnte; denn die πνεύματα waren ja ἐν τῇ φυλακῇ im Tartarus, und diesen dachten die Juden, wie das Scheol oder den Hades überhaupt unter der Erde. Christus hätte also nach seiner Himmelfahrt erst wieder herunter in den Hades fahren müssen. Dieß ist weder der Wahrheit, noch den Zeitideen gemäß, und gäbe eine ganz neue sonderbare Ordnung der graduum status exaltationis in der Dogmatik. — Es bleibt also keine andere zu den Zeitideen passende Erklärung der Stelle übrig, als die Pottische; denn die meisten übrigen Erklärungsarten, die in der Hauptsache mit der ersten zusammentreffen, und nur in Nebenpunkten mehr oder weniger von ihr wieder abweichen, und im Grunde alle nach einem gewissen dogmatischen Gesichtspunkte gemodelt sind, kann man wohl jetzt mit Stillschweigen übergehen. —

Und eben so gekünstelt und entweder dem griechischen Sprachgebrauche, oder dem natürlichen Zusammenhange zuwider sind auch diejenigen Erklärungsarten, wornach die πνεύματα ἐν φυλακῇ Zeitgenossen Jesu und der Apostel seyn sollen. Dahin gehört selbst der neueste Versuch über diese Stelle von Hrn. Dr. Mu-

zel (in Frankfurt an der Oder) *) — Auch nach diesem Versuche soll κηρύσσειν hier predigen lassen — aber durch die Apostel — bedeuten, und πορευθεὶς pleonastisch stehen [Wenn es doch nur dem Herrn Verf. gefallen hätte, S. 497 wichtigere Autoritäten aus Klassikern, oder auch nur aus den Alexandrinern, für den Gebrauch dieses und ähnlicher Wörter, auch da, wo man etwas durch Andere thun läßt, anzuführen, als die unbedeutenden Küttnerischen Hypomnemata] Τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα sollen Geister in geistlicher Gefangenschaft seyn, d. i. Menschen, die in Irrthum und Lastern gefangen sind. [Nach welchem Sprachgebrauche? Sollte man akademische Theologen noch auf den bekannten Unterschied zwischen Sensus und Significatus aufmerksam machen müssen? Ist es zum Erweis des angegebenen Sinnes hinreichend, daß πνεύματα Menschen heissen kann (obgleich selbst das ψυχαὶ V. 20. dazu nicht hinreichen möchte) und daß φυλακὴ auch von geistlicher Gefangenschaft gebraucht seyn könnte, (obgleich auch dieß die angeführte Stelle Jes. LXI, 1. nicht beweisen möchte)? — Müßten nicht vielmehr Parallelstellen für die ganze Phrase τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα angeführt werden, worin der angegebene Sinn unverkennbar wäre?] Aber was macht man nun mit dem ἀπειθήσασι ποτὲ, das doch nicht wohl, besonders in Verbindung mit V. 20., auf die durch die Apostel von ihrer geistlichen Gefangenschaft befreiten Menschen gehen kann? — Dieß soll allerdings auf jene Ungläubigen zur Zeit Noah's gehen; allein „den Nachkommen werde öfters das beigemessen, was ei-

*) In Henkes neuem Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte, Bd. VI, St. 3.

[redacted]



gentlich ihren Vorfahren zukomme, und die damaligen Feinde des Christenthums wären wegen ihres ähnlichen Betragens als Nachkommen derer, die zur Zeit der Sündfluth lebten, betrachtet worden. (S. 500.)" — Und deswegen sollten die Zeitgenossen Jesu und der Apostel hier vom Petrus durch das ἀπειθήσασι ποτὲ in die Zeiten der Sündfluth versetzt worden seyn? Wie hart! Besser hat sich noch Hr. Hane, der diese Stelle auf ähnliche Art erklärt*), aus der Schwierigkeit des ποτὲ geholfen: ποτὲ wird auch von einer jüngstvergangenen Zeit gebraucht, z. B. Gal. I, 13. 23. Eph. II, 3. etc. Die ἀπειθήσαντες ποτὲ sind also Hrn. Hane die durch die Apostel bekehrten Heiden; insofern sie vorher ungläubig, starrsinnig (ἀπειθήσαντες) und verfinsterten und gefesselten Geistes (πνεύματα ἐν φυλακῇ) waren. Und der Schwierigkeit, welche bei dieser Erklärung aus dem genauen Zusammenhange des 20. Verses mit dem 19. entsteht, sucht Hr. Hane dadurch, daß er nach ποτὲ V. 19. ein Punkt setzt, und durch die Lesart ὅτι statt ὅτε **) V. 20. auszuweichen. Schöttgen (hor. hebr.

---

*) In s. Schrifterklärungen, Schwerin, 1788. in 8. S. 125. ff. Hrn. Hane sind τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα stockblinde Heiden (S. 152.) Dagegen gilt, was schon oben gegen eine ähnliche Erklärung bemerkt worden ist, und die Erklärung ist um so weniger haltbar, jemehr ihr der genaue Zusammenhang mit V. 20. entgegen ist, wo durchaus nicht nach aller Kritik, mit Hrn. Hane ὅτι statt ὅτε gelesen werden darf

**) In der Griesbachischen Ausgabe steht zwar auch ὅτι im Texte; allein diß ist offenbarer Druckfehler. Der textus receptus hat ὅτε, nur ein Genfer und die Schöttgen'sche Ausgabe hat ὅτι Auch ist in der Griesbachischen Ausgabe ὅτι weder kleiner gedruckt, noch mit Autoritäten in den kritischen Anmerkungen un-

et talmud. ad h. l.) interpungirte zwar auch so, und zog gleichfalls die Lesart ὅτι vor, die er deßwegen auch (obgleich sehr unkritisch) in seine Ausgabe des N. T. (1744 in 8. und ed. 2. 1765.) aufnahm; aber er läßt ὅτι seine gewöhnliche Bedeutung: („Jam enim semel Deus temporibus Noachi pro longanimitate sua homines invitavit, cet.) Hr. Hane hingegen giebt dem ὅ ὅτι hier eine ganz unerweisliche Bedeutung: So, daß es stünde für: οὕτως, ὁμοίως: So ließ sich auch einmal zu Noahs Zeiten der langmüthige Gott viel Zeit u. s. w.) Allein seine angeführten Gründe beweisen weiter nichts als daß ὅτι auch die (bekannte) Bedeutung habe: Scilicet, nempe etc. Daß es aber auch für ὁμοιως stehe, ist mit nichts zu erweisen. Hier hat sich wohl Hr. Hane durch die Vieldeutigkeit des deutschen So täuschen lassen. Er hätte wirklich, (wenn einmal gekünstelt werden soll) den hineingelegten Sinn leichter aus der Textlesart ὅτε, als aus der willführlich angenommenen ὅτι, herausbringen können: er durfte

---

terstützt Ohnehin hat die Lesart ὅτι nur einige Erasmische Codd. für sich (nonnulli codd. habebant ὅτι, sagt Erasmus. Man kann aber nur Einen namentlich angeben, den Basil 2. und ist auch da mehr Schreibfehler, als eigentliche Variante; vergl Erasmi Annotationes ad N. T ad h. l. Bengel Adpar. critic. ad h l. Wetstenii N. T. ad h l. — Um so mehr befremdet es, daß Birch in den Var. lect. ad text. Act. App Epist. Cath. et Paulli (Havniae 1798.) p. 90 ὅτι als Textlesart angiebt, da er doch in der Vorrede versichert, der Stephan. tertia im Texte gefolgt zu seyn; und diese hat, wie ich aus meinem Exemplare versichern kann, ὅτε und nicht ὅτι; und so auch Mill und Wetstein. Wahrscheinlich hat sich Birch durch die Griesbachische Ausgabe zu diesem Fehler verleiten lassen. —

nur annehmen, daß das τι in ὅτι für καθ' ὅτι (ὃ für καθ' ὅ) Gleichwie stünde. — Allein daß die ganze Erklärungsart nicht angehe, und nur durch Scharfsinn, nicht durch richtigen exegetischen Takt, — nur durch Nachsinnen, gewissen selbstgeschaffenen Schwierigkeiten auszuweichen, und nicht durch den gewöhnlichen Sprachgebrauch und natürlichen, sich von selbst darbietenden Context, gewonnen worden sey, so wenig, als die des Hrn. Dr. Muzel, ist schon oben gezeigt worden. —

Zwar hat man auch gegen die Pottische Erklärung mancherlei Einwendungen gemacht, wovon die wichtigern schon in unsern Anmerkungen in einer Recension der Clausen'schen Schrift über diese Stelle im Journal für theol. Literatur, 1802. Bd. IV. St. 4. S. 421. ff. widerlegt worden sind. Andere verdienen nur kurz berührt zu werden, z. B. „daß solche temporelle Religionsideen unter der Würde eines Apostels seyen; [als wenn sie nicht häufig im N. T. vorkämen; und daß Petrus oder wenigstens Lucas, Christum in triduo mortis im Hades gedacht habe, weiß man aus Ap. Gesch. II, 31.; auch bei den ältesten Kirchenvätern ist es herrschende Meinung, welches immer eine apostolische Tradition voraussetzt] — „daß ferner in den von Hrn. Pott aus dem Jesaias und andern alten Schriftstellern angeführten Stellen eine Dichterfiction anzunehmen sey; als wenn es nicht bekannt wäre, daß bei solchen prophetischen Gemälden gewöhnlich der Volksglaube zum Grunde läge,] — „daß diese Idee von fortgesetzter Geschäftigkeit Christi im Todtenreiche nicht interessant genug sey;" [als wenn alle Ideen der Apostel noch immer großes Religionsinteresse für uns haben mußten] — „daß nicht abzusehen wäre, warum Christus nur den Gottlosen nach dieser Idee predigen sollte." [Allein die Frommen sind davon nicht ausgeschlossen; Petrus läßt auch ihnen durch

Christum das Evangelium im Hades predigen, K. IV, 6. Aber die Absicht des Apostels, auch ein Beispiel von Leidenden anzuführen (κακοποιοῦσι V. 17.), brachte es mit sich, daß er nur der Gottlosen hier gedachte. Und dazu wählte er gerade solche, die damals für die Verruchtesten gehalten wurden, weil ihre Verstockung die Süudfluth herbeiführte. Selbst diesen Verstocktesten, die mit Recht im tiefsten Orcus ihre Strafe litten, habe sich Christus als Herr dargestellt.] — Scheinbarer ist noch eine andere Einwendung: „der Gedanke, daß Christus der Seele nach bei Leben erhalten worden sey, (ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι), wäre höchst überflüssig; denn dieß sey ja der Fall bei allen Menschen, und hätte also nichts Besonderes bei Jesu seyn können." — Allein abgerechnet, daß dieß der Fall in vielen Stellen des N. T. ist, so findet man deutlich im Zusammenhange den Grund, warum der Apostel hier die gemeine Idee auf Christum anwendet. Theils führte ihn der Gegensatz von θανατωθεὶς und σαρκὶ darauf, theils bahnte er sich dadurch den Uebergang zu seiner Hauptabsicht, von dem Aufenthalte und den Geschäften Jesu im Hades zu reden, daß er dort auch den Geistern jener verstocktesten Ungläubigen zur Zeit Noahs (welche Petrus als Beispiel von leidenden Lasterhaften anführen wollte, weil er bei dieser Gelegenheit zugleich von Noah selbst und der Fluth, als einem Typus auf die Taufe reden konnte) das Evangelium verkündigt habe. Daß aber ζωοποιεῖσθαι allerdings auch von Erhaltung des Lebens gebraucht werden könne, habe ich schon in einer Anmerkung zu der Recension der oben allegirten Clausen'schen Schrift gegen Morus gezeigt *). Doch ist

---

*) Journ. f. theol. Literat. 1802. B. IV. St. 4. S. 423.

es nicht einmal zur Pottischen Ansicht dieser Srelle nothwendig, das ζωοποιεῖσθαι von Erhaltung des Lebens zu verstehen. Uebersetze man immerhin die Worte: θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι: — „Als bloßer Mensch wurde er getödtet, aber nach seiner höheren Würde, als Messias, wurde er wieder lebendig gemacht;“ (obgleich die Logik gegen diesen Gegensatz Mancherlei zu erinnern haben möchte, denn die höhere Natur, welche gar nicht sterben konnte, ist doch nicht eigentlich wieder lebendig gemacht worden, sondern derselbe Mensch, der vorher getödtet worden war; doch — in den Schriften der Apostel darf man es mit den Gegensätzen nicht so genau nehmen; die Antithesen sind oft nur Spiele des Witzes) — so hindert das ja nichts, V. 19. vom Aufenthalte des Massias in Hades zu verstehen. Der Sinn ist alsdann dieser: „Als Messias, nach seiner höhern Natur und Würde (ἐν ᾧ sc. πνεύματι) gieng er hin in den Hades und predigte dort das Evangelium.“ Nur muß man alsdann annehmen, daß Petrus entweder keine besondere Seele bei Jesu angenommen, sondern, wie die ältesten Kirchenväter, geglaubt habe, der Logos habe die Stelle der Seele bei Jesu vertreten; oder daß er der besondern Seele Jesu den Logos zur Gesellschaft im Hades mitgegeben habe. Und dieses Letztere muß ja noch immer nach dem Kirchensystem angenommen werden, wenn man eine förmliche Trennung der Seele Jesu vom Körper in triduo mortis behauptet; denn der Logos hatte nichts mehr im todten Körper zu thun, wenn die Seele getrennt war; er mußte vielmehr bei der Seele Jesu bleiben, mit der er ja ohnehin nach dem System unzertrennlich verbunden ist: wo also die Seele in triduo mortis war,

da war auch der Logos *). — Doch verdient die Pottische Erklärung: „Christus ist zwar dem Leibe nach getödtet, aber der Seele nach bei Leben erhalten worden," theils wegen des natürlichen Gegensatzes (σαρκὶ und πνεύματι), theils wegen des leichteren Zusammenhangs mit dem 19. V. und den jüdischen Religionsideen, noch immer den Vorzug. — Nur muß noch einem Einwurfe begegnet werden, der gegen diese Erklärung, besonders aus Luc. XVI. gemacht werden könnte. „Christus mußte ja doch, jenen jüdischen Ideen zufolge, nach seinem Tode in denjenigen Theil des Hades kommen, in welchem sich die abgeschiedenen Seelen der Frommen befanden, also in das Paradies, wie Jesus selbst versicherte, Luc. XXIII, 43. Nun aber war zwischen dieser Abtheilung des Hades, dem Paradiese und Tartarus, der Gehenna, worin sich die abgeschiedenen Seelen der Gottlosen befanden, nach Luc. XVI, 26. eine große Kluft befestigt, so daß man nicht aus einer Abtheilung in die andere kommen konnte. Folglich konnte auch Jesus nicht zu jenen Geistern im Tartarus (πνεύματα ἐν τῇ φυλακῇ) kommen und diesen predigen; wie doch nach der Pottischen Erklärung an-

*) Nur kann man nicht wohl annehmen, wenn man auch keinen bloßen Scheintod Jesu behauptet, daß die Seele Jesu sich in der kurzen Zwischenzeit förmlich vom Körper getrennt, und sich anderswohin begeben habe. Und so fällt auch der Aufenthalt Jesu im Hades weg, als Glaubenslehre: es war bloß jüdische, auf Jesum angewandte Idee. Und so müßte denn auch der Ausspruch Jesu, Luc. XXIII, 43 nur vom seligen Zustande Jesu in dieser Zwischenzeit, nicht von einer eigentlichen Ortsveränderung verstanden werden. Allein die ganze Erzählung von diesen Gesprächen der Missethäter am Kreuze ist sehr verdächtig.

[redacted]



genommen wird.“ Allein diese Kluft machte doch wohl nur eine Scheidewand zwischen gewöhnlichen Menschen-Seelen. Jesus konnte also nach der ihm beiwohnenden höhern Kraft, als Messias, dadurch nicht abgehalten werden, auch zu den Seelen im Tartarus zu kommen, und sich auch diesen als Herrn und Messias zu zeigen. Und dann fände sich auch noch ein anderer Ausweg, wenn man ihn nöthig finden sollte, um eine Consequenz in die Ideen des Petrus zu bringen. So gut, wie Abraham Luc. XVI. aus dem Paradiese mit dem reichen Manne in der Gehenna sprechen konnte: eben so gut hätte wohl auch Christus mit den Seelen in der Gehenna sich unterreden und ihnen das Evangelium predigen können, ohne das Paradies zu verlassen. Das πορευθεὶς gieng alsdann nur auf den Hingang Jesu in den Hades überhaupt, und nicht auf die Gehenna insbesondere, worauf sich nur das ἐκήρυξε bezöge. — Allein dieser Ausweg ist bei Christus nicht einmal nöthig, wenn man auch die Sache bloß nach Zeidideen beurtheilt. — Nach allen diesen Bemerkungen möchte also wohl die Pottische Erklärung unerschüttert fest stehen, und bei Weitem vor der Augustinischen, selbst nach der durch Morus und durch den oben (S. 248.) angegebenen bloß historischen Gesichtspunkt erhaltenen Verstärkung den Vorzug verdienen.

Kürzer und bündiger aber kann man wohl nicht den rechten Gesichtspunkt dieser Stelle fassen, als Herder in seiner Schrift von der Auferstehung (Riga, 1794) S. 71. f.

„Nach allem, was über die Stelle Petrus, (1 Petr. „III, 18. — IV, 6.): Er hat gepredigt den „Geistern im Gefängniß; auch den Todten „ist die fröhliche Nachricht gebracht worden,

## XVIII.

# Nachtrag
zu dem
# vorigen Aufsatze über 1 Petr. III, 18. 19.

Der Wahrheit und Unparteilichkeit glaubt der Verfasser es schuldig zu seyn, nach nochmaliger Revision jenes Aufsatzes und Vergleichnng mehrerer Schriften über diese Stelle, hier noch kurz zu bemerken: daß die Meinung derer, welche das κηρύσσειν auf die Zeiten Noahs beziehen; doch milder, besonders nach Benson's Erklärung (in s. Paraphrase einiger Bücher des N. T. mit Anmerkungen, nach der Bambergerischen Uebersetzung, Bd. 5. S. 348.) und nach Rosenmüllers ältern Scholien z. d. St., vorgestellt werden könne, als es in vor. Abhandlung S. 246. f., in bloßer Beziehung auf die Vorstellungsart der alten Kirchenväter, geschehen ist. — Bei dieser Erklärungsart ist nemlich nicht nöthig anzunehmen, daß der Logos persönlich dem Noah den Auftrag gegeben habe: es ist genug, wenn er auf die Seele Noahs wirkte, und dieser im Geiste Christi predigte. Den alten Propheten schreibt aber Petrus selbst in diesem Briefe aus-

Religionswahrheiten einschränkt, welche ohnehin nur allein zu einer göttlichen Offenbarung geeignet sind. So ist auch da die Lehre von der Höllenfahrt Christi eine wahrhaft apostolische Lehre, aber erzeugt aus jüdischen Religionsbegriffen vom Scheol, und aus der Anwendung derselben auf Jesum als Messias, in seinem Mittelzustande zwischen seinem Tode und seiner Auferstehung, zu seiner eigenen Verherrlichung selbst im Todtenreiche, und sogar im Tartarus — vielleicht auch zum Heil der sich dort befindenden Unglücklichen, die der Messias — nach (wenigstens spätern) jüdischen Begriffen — aus dem Tartarus befreien sollte! Aber wer getraute sich wohl noch in unsern Tagen diese ganz jüdische Vorstellungsart zu einer christlichen Glaubenswahrheit zu stempeln? Ein neuer Beitrag zu meiner Antrittsrede in Altdorf im J. 1787 *): de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae, regundisque recte utriusque finibus! — Jetzt mögen solche einleuchtende Beispiele den wichtigen Unterschied noch fester begründen, und dem Studium der Theologie eine immer liberalere Richtung geben! —

---

*) Vergl. den 2. Bd. Nr. IV.

## XVIII.

# Nachtrag
## zu dem
## vorigen Aufsatze über 1 Petr. III, 18. 19.

Der Wahrheit und Unparteilichkeit glaubt der Verfasser es schuldig zu seyn, nach nochmaliger Revision jenes Aufsatzes und Vergleichung mehrerer Schriften über diese Stelle, hier noch kurz zu bemerken: daß die Meinung derer, welche das κηρύσσειν auf die Zeiten Noahs beziehen; doch *milder*, besonders nach *Benson's* Erklärung (in s. Paraphrase einiger Bücher des N. T. mit Anmerkungen, nach der Bambergerischen Uebersetzung, Bd. 3. S. 348.) und nach *Rosenmüllers* ältern Scholien z. d. St., vorgestellt werden könne, als es in vor. Abhandlung S. 246. f., in bloßer Beziehung auf die Vorstellungsart der alten Kirchenväter, geschehen ist. — Bei dieser Erklärungsart ist nemlich *nicht nöthig* anzunehmen, daß der Logos *persönlich* dem Noah den Auftrag gegeben habe: es ist genug, wenn er auf die *Seele* Noahs wirkte, und dieser im *Geiste Christi* predigte. Den alten Propheten schreibt aber Petrus selbst in diesem Briefe aus-

drücklich πνεῦμα χριστοῦ zu, K. I, 11. Und der λόγος wechselt daher auch bei den ältesten Kirchenvätern mit dem πνεῦμα ἅγιον und προφητικόν ab. Der Sinn der Stelle wäre alsdann dieser: „Dem Geiste nach predigte Christus zur Zeit Noahs, insofern Noah in seinem Geiste (d. h. von Christi Geist beseelt) predigte *).“ — So ist allerdings der Sinn milder, und ist auch von einigen Auslegern wirklich so ausgedrückt worden. — Nur steht noch immer das πορευθεὶς entgegen: denn nach dieser Erklärung, wonach Andre, nur von Christi Geist beseelt, predigten, predigte doch Christus nicht selbst in Person. Und das heißt doch nach dem Sprachgebrauche: πορευθεὶς ἐκήρυξε. — Von einer andern hier versuchten Erklärung des πορευθεὶς weiter unten!) Und dann erwartet man doch auch, wenn ζωοποιηθεὶς V. 18. von der Wiederbelebung Jesu erklärt wird, weit eher, daß nur etwas erzählt werde, was darauf gefolgt ist, als was sich einige Jahrtausende vorher zugetragen hat. — Aus diesen Gründen muß ich noch immer die Pottische Erklärung vorziehen, sowie auch Hr. Prälat Dr. Rosenmüller in der neuen Ausgabe seiner Scholien über das N. T. (oder in den Supplementen

---

*) Daher conjecturirte man auch, daß ΝΩΕ entweder nach ἐν ᾧ καὶ ausgelassen worden sey, oder gar ursprünglich statt ΕΝΩι, gestanden habe. S. Biblioth. Anglic. T. X p 449. Bahrdt aber (in s. neuest. Uebers. des N. T. Berlin, 1783.) versteht — freilich sehr allgemein — unter dem Geiste Christi den Geist der Vernunft, der zu jeder Zeit wirksam gewesen sey. So allgemein dachte gewiß der Apostel die Sache nicht, wenn gleich bei der Philosophie über Bibel ein so allgemeiner Satz, als Grundidee, das allein taugliche Resultat für die heutige christliche Religionstheorie seyn könnte

zu den ältern Ausgaben derselben) die erstere Erklärungsart, die er sonst angenommen hatte, aufgegeben, und die Pottische vorgezogen hat. — Uebrigens gebe ich gern zu, daß die erstere Erklärungsart, besonders nach der soeben angegebenen mildern Darstellung, einen ganz leichten, passenden, und mit dem Folgenden sehr gut zusammenhängenden Sinn giebt, zumal, wenn man die Stelle historisch nach Zeitideen erklärt. Denn daß Petrus bey den πνευμασι ἐν τῃ φυλακῃ den jüdischen Zeitideen von den Giganten zur Zeit Henochs und Noahs, und deren Schicksale im Tartarus folge, ist kaum zu verkennen. Ob er aber gerade auf das Buch Henoch Rücksicht genommen habe, wie Heinsius,*) glaubt, weil in diesem Buche beinahe dieselben Ausdrücke vorkommen, ist eine andere Frage. Dieses apokryphische Buch ist wohl spätern Ursprungs: aber die darin enthaltenen jüdischen Vorstellungen sind sehr alt, die sich wohl lange nur durch mündliche Tradition fortgepflanzt haben. Und dieser Tradition scheint auch hier Petrus zu folgen. —

Zum Beschlusse habe ich aber noch eine im vorigen Aufsatze übergangene Erklärung des πορευθεὶς ἐκήρυξε zu prüfen, welche in neuern Zeiten ganz vergessen zu seyn scheint, ob sie gleich aus dem hebräisch griechischen Sprachgebrauche sehr viel Schein für sich hat. Im Grunde gehört sie zwar zur erstern Erklärungsart, welche das πορευθεὶς ἐκήρυξε auf die Zeiten Noahs bezieht, nur nimmt sie, bey πορευθεὶς keinen Pleonasmus an, sondern erläutert vielmehr das πορευθεὶς ἐκήρυξε aus einem bekannten He-

*) In s. Exercitatt. sacr. ad h. l. l. p. 604. sqq. ed. Lugdun. 1639. fol.

braïsmus. Nach Schöttgen in Hor. hebr. et talmud. Tom. I ad h. l. p. 1043. hat besonders Moldenhawer in s. Erläuterungen schwerer Stellen des N. T. Th. IV. S. 55. diese Erklärung zu der seinigen gemacht. Schöttgen sagt: Notandus hic est hebraismus, quo verbum הָלַךְ cum alio quodam verbo constructum continuationem et progressionem eius rei, de qua sermo est, indicat. Gen. VIII, 3. (הָלוֹךְ וָשׁוֹב) 2. Sam. V, 10. (הָלוֹךְ וְגָדוֹל)." — Darauf gründet nun Moldenhawer seine Erklärung der Stelle: „Christus hat fort und fort, oder reichlich geprediget: er hat nicht nur ein- und andermal, sondern hundert und zwanzig Jahre gepredigt, oder im Predigen angehalten. Denn wenn das Gehen mit einem andern Zeitworte verbunden wird, so deutet es vielmals nur eine ununterbrochene Fortdauer an." — Dadurch werde, meint Moldenhawer, der Unglaube und die Halsstarrigkeit der Zeitgenossen Noahs desto auffallender, und man könne sie nun nicht damit entschuldigen, daß ihnen das Wort Gottes nicht so reichlich gepredigt worden wäre. — So steht nun πορευθεὶς vor ἐκήρυξε nicht mehr pleonastisch, sondern sehr significant. Diese eigne hebräische Redeform ist aber auch schon längst von Glassius in s. Philolog. sacr. ed. Dathe. T. I p. 274. bemerkt und mit einigen Beispielen erläutert worden; und Danz in s. Interpres §. 78. (ed. Tympe p. 145.), Schröder in s. Instit. ad fundam. lingu. hebr. Syntax. S. 3. Reg. 63. α. β. u. a. m. wiederholten diese Bemerkung *). — Allein

*) Dieselbe Bedeutung legen Glaß, Danz u. Schröder auch dem יֵלֵךְ bei. Allein dieß ist unrichtig; denn theils wird יֵלֵךְ nicht so, wie הָלַךְ im Infinitiv und

it dieser Bemerkung ist jene Bemerkung Schöttgens
id Moldenhawers noch lange nicht gerechtfertigt.
ie griechische Sprache des N. T. ist solchen hebräisch-
tigen Redeformen und Constructionen genau nach der
prache des Alexandriners im A. T. gebildet. Es
mmt also darauf an, wie der Alexandriner jene oft
rkommende Construction des הָלַךְ mit einem andern
erbum ins Griechische überträgt, und ob er in diesem
ille πορευθεις, das in unsrer Stelle steht, für הָלוֹךְ
id הוֹלֵךְ gebraucht. Der Sprachgebrauch ist darin
t sehr eigen. Allein daran dachten diese Ausleger
cht. Ueberhaupt aber habe ich noch nirgends eine
naue Untersuchung über die verschiedene Art, wie der
lexandriner jene eigene Redeform der Hebräer ins
riechische überträgt, gefunden, und sie daher selbst,
t Hülfe der Trommischen Concordanz der LXX
id der Bosischen und Breitingerischen Ausgabe
rselben, genau und vollständig angestellt. Die Re-
ltate dieser Untersuchung, die ich nun mittheilen will,
ögen zugleich zur Warnung dienen, daß man nicht
gleich von einem Hebraismus im N. T. spreche,
nn man nicht die Fälle im Hebräischen und die
anier des Alexandriners genau untersucht hat.

Gewöhnlich steht im Hebräischen das הָלַךְ im
nfinitiv, wenn es in Verbindung mit einem andern
rbum die Fortsetzung oder Vermehrung aus-

---

Particip., sondern nur im temp. Finito und Imperativ mit andern Verbis verbunden; theils drückt alsdann יֵלֵךְ das eigentliche Gehen aus, wenn es gleich sehr oft pleonastisch steht) aber nicht die ununterbrochene Fortdauer oder ein Wachsthum, wie הָלַךְ in der ihm eigenen Redeform und Construction.

drücken soll; z. B. 1 Mos. VII, 5. וְהַמַּיִם הָיוּ הָלוֹךְ וְחָסוֹר Zuweilen aber steht הֹלֵךְ ausdann auch im Participium; z. B. 2 Sam. III, 1. הֹלֵךְ וְחָזֵק דָּוִד So auch noch 1 Sam. II, 26. XVII, 41. Esth. IX, 4. Prov. IV, 18. Jon. I, 11. Wenn nun der Alexandriner diese eigne hebräische Redeform in's Griechische übertragen soll, so gebraucht er in den meisten Fällen πορευόμενος, (nicht πορευθεὶς, eine einzige Stelle ausgenommen, worüber sich aber noch dispuriren läßt: davon hernach!) und setzt das andre damit verbundene Verbum ebenfalls im Participium, oder auch zuweilen im Imperfectum. In einigen Stellen drückt er in diesem Falle entweder die beiden verbundenen Zeitwörter im Imperfectum aus; oder nur eines im Imperfectum und das andere im Participium. Aus dieser verschiedenen Verbindung entstehen nun sechs Fälle, wovon aber einige sehr selten sind, oder auch nur in einer oder der andern Originalausgabe der LXX vorkommen, nicht in allen zugleich, wie nun bei jedem einzelnen Falle angezeigt werden soll. Nach dieser Maxime des Alexandriners müßte daher, wenn 1 Petr. III, 19. das beständige Fortpredigen ausgedrückt seyn sollte, statt ἐν ᾧ καὶ — — πορευθεὶς ἐκήρυξε, stehen

1) entweder: ἐν ᾧ καὶ ἐπορεύετο s. ἐπορεύθη s. ἦλθε πορευόμενος καὶ κηρύσσων: nach dem Muster von Jos. VI, 9. Richt. IV, 24. XIV, 9. 1 Sam. XVII, 41. (in Alex. Ald et Compl.) XIX, 23. (in Alex. et Compl.) 2 Sam. V, 10. XIII, 19. XVI, 13. XVIII, 25.

2) oder: ἐν ᾧ καὶ πορευόμενος ἐκήρυσσε: sowie 1 Mos. VIII, 5. (in Alex. Ald. et Compl.

3) oder: ἐν ᾧ καὶ ἐπορεύετο πορευόμενος καὶ ἐκήρυσσε: so wie 1 Sam. XIV, 19. (in Rom. et Alex.)

4) oder: ἐν ᾧ καὶ ἐπορεύετο κηρύσσων: wie 1 Sam. II, 26. (in Alex et Ald.)

5) oder: ἐν ᾧ καὶ ἐπορεύετο καὶ ἐκήρυσσε: so wie 1 Sam. II, 26. (in ed. Compl.) 2 Sam. III, 1. Prov. IV, 18. Jona I, 11.

6) oder: ἐν ᾧ καὶ πορευόμενος ἐπορεύετο καὶ ἐκήρυσσε: wie 1 Sam. XIV, 19. (in ed. Compl.)

So verschieden nun der Alexandriner jene hebräische Redeform auszudrücken pflegte (obgleich die Hälfte der angegebenen Fälle nicht auf seine Rechnung zu schreiben seyn möchte, da die Codd. so sehr variiren): so sieht man doch deutlich, daß er, wenn er die Participialconstruction wählte, nur πορευόμενος, nie πορευθεὶς in den angeführten Stellen gebrauchte; und das andere damit verbundene Zeitwort entweder gleichfalls im Participium setzte, oder im Imperfectum, nirgends aber im Aoristus. Wende man nicht ein, daß es doch Eins sey, ob πορευόμενος oder πορευθεὶς dastehe. Ganz abgerechnet, daß der Aoristus nicht so geradezu, sondern nur in bestimmten Fällen, selbst nach dem Genius der griechischen Sprache, für das Präsens gesetzt werden könne: so ist hier eine ganz eigene hebräische Redeform, welche ins Griechische zu übertragen war. Und in einem solchen Falle muß der Ausleger des N. T. sich genau an die Form halten, welche der Alexandriner gebrauchte, wenn er daraus eigne Redensarten und Constructionen des N. T. erläutern will; sonst verfährt er willkührlich; —

[redacted]



„Vielleicht brauchte aber der Alexandriner das πορευθεὶς gar nicht im A. T., sondern setzte immer nur πορευόμενος?“ So folgt aber noch immer nicht daraus, daß Petrus πορευθεὶς dafür setzen durfte; er mußte sich an die einmal recipirte Redeform halten. Allein dieselbe Alexandrinische Version, welche für הָלוֹךְ und הוֹלֵךְ in jener eignen Bedeutung immer nur πορευόμενος, und nie πορευθεὶς (eine einzige, aber noch zweifelhafte Stelle ausgenommen) setzte, brauchte πορευθεὶς so oft, sobald nur der eigentliche Begriff des Gehens ausgedrückt werden sollte, wo sowohl im Hebr. ילך als auch selbst הלך steht, (nur aber nicht in jener eignen Construction und Bedeutung,) z. B. Jos. XXIII, 16. καὶ πορευθέντες λατρεύσητε θεοῖς ἑτέροις (והלכתם ועבדתם אלהים אחרים). Und für ילך im Futurum und im Imperativ stehet πορευθεὶς, z. B. 1. Bch. Mos. XXVII, 14. XLV, 28. 2 B. Mos. V, 17. 4 B. Mos. XIII, 27. 5 B. Mos. XXIX, 26. Jos. II, 1. u. s. w. Alles zum deutlichen Beweise, daß der Alexandriner für הָלוֹךְ und הוֹלֵךְ in jener eignen Construction und Bedeutung absichtlich nur πορευόμενος setzt; denn sonst hätte er ja eben so gut einmal auch πορευθεὶς setzen können; das er so oft für die gewöhnliche Bedeutung und Construction des ילך und הלך gebraucht. Um so weniger aber darf man 1 Petr. III, 19. bei πορευθεὶς eine Bedeutung annehmen, die nur πορευόμενος in einer gewissen Construction hat, da nicht einmal die beiden sonst so synonym hebr. Zeitwörter ילך und הלך nirgends in jenem Falle gleich gebraucht werden, und ילך nirgends in jener eignen Construction und Bedeutung des Zeitworts הלך vorkommt, sondern überall nur den eigentlichen Begriff des Gehens ausdrückt, wenn es gleich sehr oft in Verbindung mit einem andern Zeitworte nach einem gewöhnlichen Hebraismus pleona-

stisch steht. — Auch würde, wenn sogar πορευόμενος 1 Petr. III, 19. stünde, die angenommene Bedeutung noch sehr problematisch seyn; denn die Construction entspricht dem oben angegebenen zweiten Falle; der nur in einer Stelle 1 B. Mos. VII, 6. — vorkommt, und da nicht einmal in allen Hauptausgaben; denn die Römische Ausgabe hat blos: „τὸ δὲ ὕδωρ ἠλαττονοῦτο," ohne das πορευόμενος. Und überdieß müßte noch nach jener Analogie ἐκήρυσσε, und nicht ἐκήρυξε, dabei stehen. Nirgends wird in dem Falle, wo der Hebraismus des הלוך ausgedrückt werden soll, πορευόμενος mit dem Aoristus des verbundenen Zeitworts construirt, sondern immer nur mit dem Imperfectum. Also selbst der zweite Fall, der unsrer Stelle in der Construction noch am ähnlichsten ist, lautet sehr verschieden. Hier steht: πορευθεὶς ἐκήρυξε; und nach jener Analogie müßte es heissen: πορευόμενος ἐκήρυσσε. — Ein Andres aber wäre es, wenn es nach dem ersten Falle hieße: ἐν ᾧ καὶ ἐπορεύετο s. ἦλθε πορευόμενος καὶ κηρύσσων. „Da wäre erst jener Hebraismus sichtbar, und dann könnte man erst mit Sicherheit die Stelle nach jenem Hebraismus erklären. Allein so ist ja in der Stelle alles anders; und diese hat noch überdieß einen sehr leichten Sinn, wenn man πορευθεὶς in seiner ganz gewöhnlichen und in der alexandrinischen Version allein gebräuchlichen Bedeutung läßt. Wozu also eine auf Nichts gestützte Aenderung ohne Noth? —

Doch man könnte sich noch auf eine Stelle, 1 B. Mos. XII, 9. berufen (dieß ist jene Stelle, worauf ich schon oben anspielte), wo die Worte: וַיִּסַּע אַבְרָם הָלוֹךְ וְנָסוֹעַ הַנֶּגְבָּה vom Alexandriner übersetzt worden sind: καὶ ἀπῆρεν Ἀβρὰμ, καὶ πορευθεὶς ἐστρατοπέδευσεν ἐν τῇ ἐρήμῳ. Hier fänden wir

freilich πορευθεὶς statt πορευόμενος für die eig
Bedeutung des הָלוֹךְ in der Verbindung mit נָסֹעַ
und dieselbe Construction, auch mit dem Aorist
des verbundenen Zeitworts (ἐςρατοπέδευσε), wie in
Stelle 1 Petr. III, 19. Allein da der Alexandri
sonst nirgends für jenen Hebraismus das πορευθεὶς
braucht, sondern nur πορευόμενος, und zwar, wie ol
gezeigt worden ist, absichtlich, hingegen mit πορ
θεὶς den eigentlichen Begriff des Gehens auszudrück
pflegt: so leitet uns schon dieß auf die Vermuthun
daß der Alexandriner hier wohl anders gelesen l
ben möchte. Finden wir nun, daß der Alexandri
diese Participialconstruction des einen Zeitworts, bes
ders des πορευθεὶς, mit dem temp. finit. des and
Zeitworts und zwar im Aorist. gewöhnlich da gebrauc
wo im Hebräischen zwei Futura mit dem sogenannt
ו convers. unmittelbar auf einander folgen, z.
1 B. Mos. XXII, 19. XXIV, 10. XXVII, 14. 4
Mos. XXIII, 26. 5. B. Mos. XXIX, 25. u. s. n
so wird es sehr wahrscheinlich, daß der Alexandri
hier statt: הלך ונסע gelesen habe: וַיֵּלֶךְ וַיִּסַּע z
mal da ה und וי sowie כ und י in den alten Har
schriften leicht verwechselt werden konnten. Auch s
הנגבה scheint der Alexand. בערבה gelesen zu h
ben, weil er ἐν ἐρήμῳ übersetzt, wofür Aqu. νότο
und Symm. εἰς νότον haben, welches Beides unse
הנגבה besser entspricht *). Gesetzt aber der Alexa

*) Doch läßt sich die Uebersetzung ἐν ἐρήμῳ für נגבה
noch einigermassen aus dem Syrischen und Samarita
schen rechtfertigen, wo נגב Trockenheit und Dür
bedeutet, sowie es auch ad pellative vorkommt, J
XV, 19. Richt. I, 15. (vergl. Michaelis supple
ad Lex. Hebr. p. 1590. n. 1510.); nur scheint d
ה artic. und das ה locale noch entgegen zu seyn. (De

driner hätte hier nicht anders gelesen, als in unserm hebräischen Texte steht, so könnte er vielleicht hier bloß ad sensum übersetzt haben, ohne den eigentlichen Hebraismus des הלוך durch πορευθεὶς ausdrücken zu wollen. Und so gäbe diese einzige Stelle doch nur eine sehr entfernte Möglichkeit eines ähnlichen Hebraismus des πορευθεὶς 1 Petr. III, 19., welche aber durch den weit öftern, ganz verschiedenen Gebrauch des πορευθεὶς (zur Bezeichnung des eigentlichen Gehens, nicht aber des Wachsthums und der Fortdauer) bei dem Alexandriner in die größte Unwahrscheinlichkeit dieses Hebraismus in der Stelle 1 Petr. III, 19. übergeht. Und so fiele doch alle Sicherheit der Anwendung jenes Hebraismus auf diese Stelle weg, zumal da die eigentliche und ganz gewöhnliche Bedeutung des πορευθεὶς hier einen sehr guten Sinn

---

kann das letztere ה auch den locum, in quo bezeichnen, oder gar nicht locale, sondern pleonasticum seyn; vergl. Hrn. Dr. Storrs treffliche Observationes ad analogiam et syntax. hebr. p. 321. Hingegen könnte ἐν τ. ἐρήμῳ auch für ἐις τὴν ἔρημον stehen, womit ϛρατοπεδεύειν 5 B. Mos. I, 40. wirklich construirt wird, wo ἐις τὴν ἔρημον dem hebr. המדברה entspricht.) Besser nimmt man aber wohl an, wenn man keine Veränderung der Lesart vorziehen will, daß der Alex. hier nur ad sensum übersetzt habe, weil Abraham wirklich in den ungebauten Theil (ἔρημον) von Palästina im nachherigen Stamme Juda gezogen war. Eben so hat er auch das נסע nur quoad sensum durch ϛρατοπεδεύειν übersetzt, da נסע eigentlich ein Lager abbrechen (evellere, avellere) bedeutet, und nicht ein Lager schlagen (ϛρατοπεδέυειν, Vielleicht wählte auch der Alexandr. das ϛρατοπεδέυειν, das zwar noch in einigen Stellen für נסע vorkommt, hier nur zur Abwechselung, da er unmittelbar vorher das erste נסע ganz richtig durch ἀπαίρειν gegeben hatte.

giebt. — Endlich bleiben die beiden Hauptschwierigkeiten der erstern nach Bochart gewöhnlich gewordenen Erklärungsart überhaupt (wornach das πορευθεὶς ἐκήρυξε auf die Zeiten Noahs gehen soll), noch immer auch bei dieser Erklärung: theils, daß Christus — eben durch den Ausdruck πορευθεὶς — als selbstpredigend vorgestellt würde, da er doch nicht zu jener Zeit als Person aufgetreten seyn kann; theils, daß man nach ζωοποιηθεὶς V. 18. eher etwas erwartet, was darauf gefolgt ist, als was schon lange vorher sich zugetragen haben soll. —

Alles dieß befestigt mich nun — da doch keine eigentliche Höllenfahrt Jesu vernünftiger Weise angenommen werden kann, indem sogar überhaupt jede Versetzung der Seele Jesu an einen andern Ort in der kurzen Zwischenzeit vor seiner Auferstehung (seinen wahren Tod auch völlig zugestanden) höchst unwahrscheinlich ist — in der Annahme der Pottischen Erklärung der Stelle, worin auch Rosenmüller, Ammon u. a. würdige Theologen mit mir übereinstimmen. Doch werden hoffentlich meine kleinen Nachträge zur bessern Würdigung der verschiedenen Gesichtspunkte dieser schweren Stelle und zur genauern Beurtheilung der dahin einschlagenden grammatischen und philologischen Fragen, welche bisher größtentheils ganz unerörtert geblieben sind, nicht überflüssig seyn. Ich blieb aber mit Fleiß nur bei den wichtigsten und scheinbarsten Erklärungsarten stehen: die übrigen, oft sehr sonderbaren und äusserst gezwungenen Versuche der Ausleger kann man in den criticis sacris, in Poli synopsis, in Wolfii cur. philolog. et crit. ad h. l. in Bensons paraphrast. Erklärung des N. T. übersetzt von Bamberger, B. 3. in einer besonderen, als

Anhang S. 345. ff., beigefügten Abhandlung, und in Potts bekanntem trefflichem Excurs über den desc. Chr. ad inferos in seinem epp. cathol. Vol. II. nachsehen.

---

## XIX.

### Ueber
### 1 Petr. III, 18. 19.
### an Hrn. Dr. Vogel.

Kaum hätte ich geglaubt, noch etwas über diese Stelle sagen zu müssen, nachdem ich schon so viel darüber gesagt hatte. Aber die neue schätzbare Ansicht, welche Sie, Mein Verehrtester, in meinem Journal*) mit so viel Scharfsinn und Gelehrsamkeit und mit der Ihnen eignen glücklichen Combinationsgabe, von dieser Stelle, besonders in Verbindung mit der Parallelstelle K. IV, 6., gegeben haben, verbunden mit der freundschaftlichen Aufforderung, meine Bemerkungen darüber ebenfalls mit der Offenheit, womit Sie die von mir adoptirte Pottische Erklärung dieser Stelle

---

*) S. Journal f. theol. Litteratur 1803. Bd. V. St. 4. S. 309 — 326.

Ihrer Kritik unterworfen haben, mitzutheilen, waren für mich ermunternd genug, mich einer neuen Untersuchung dieses Gegenstandes zu unterziehen und die Resultate derselben hier niederzulegen, in der schmeichelhaften Hoffnung, daß sowohl Sie selbst, Mein Theuerster, die Bemerkungen, die sich mir bei dieser neuen Untersuchung aufdrangen, gütig aufnehmen würden, als auch, daß das theologische Publikum, gereizt durch Ihre scharfsinnige Darstellung, es sich nicht verdrießen lassen würde, auf's neue in eine tiefere Untersuchung dieser exegetischen Frage mit mir einzugehen. —

Sie haben mich auf das vollkommenste überzeugt, daß, da 1 Petr. III, 18 genau mit K. 14, 1. f. zusammenhängt, es keines genauen Zusammenhangs des Petrinischen Räsonnements K. III, 19. ff. mit den vorhergehenden Versen bedürfe, sondern daß alles, was auf K. III, 18. folt, bis zu Ende dieses Kapitels, eine bloße Abschweifung des Apostels sey, welche der Gegensatz von σὰρξ und πνεῦμα herbeiführte, und daß es großentheils als bloßes Spiel einer ungefähren Ideenassociation (dergleichen man ja mehrere in den apostolischen Briefen antrifft, die allen scharfen Zusammenhang ausschließen) zu betrachten sey; daß vielmehr Petrus erst K. IV, 1. den Faden wieder aufgefaßt habe, den er K. III, 18. fallen ließ. — Eben so vollkommen haben Sie mich, wenigstens in der Hauptsache, von Ihrer Ansicht der schweren Stelle 1 Petr. IV, 6. und von deren Parallelismus mit K. III, 19. überzeugt. Ich bin zwar selbst, noch ehe ich Ihren Aufsatz las, bey wiederholtem Nachdenken über die Stelle K. IV, 6. auf dieselbe Ansicht derselben, nur etwas allgemeiner gefaßt, als die leichteste und natürlichste, gekommen; allein, wenn auch dieß nicht wäre, und wenn ich auch nicht bey weiterem Nachschlagen dieselbe

Erklärung der Stelle 1 Petr. IV, 6. und denselben Gesichtspunkt, daß 1 Petr. III, 18. mit K. IV, 1. genau zusammenhänge und eigentlich hier erst fortlaufe, bey andern, ältern und neuern, Auslegern gefunden hätte: so würde doch schon Ihr bündiges Räsonnement für mich vollkommen befriedigend gewesen seyn. — Allein gerade Ihre treffende Erklärung der Stelle 1 Petr. IV, 6. und die gründliche Entwickelung des genauen Parallelismus dieser Stelle mit 1 Petr. III, 19. hat mich noch mehr in der Pottischen Erklärung der letztern Stelle bestärkt, die Sie doch eigentlich in Ihrem gelehrten Aufsatze bestreiten. Denn im Grunde haben Sie mir durch Ihre Ansicht der Stelle 1 Petr. IV, 6. nur ein starkes Argument mehr für meine bisherige Meinung von dem historischen Sinn der Stelle 1 Petr. III, 18. 19. mitgetheilt. Ueber diese Wirkung, welche Ihr vortrefflicher Aufsatz, ganz gegen Ihre Absicht, bey mir hervorgebracht hat, bin ich Ihnen nun Rechenschaft schuldig. Erlauben Sie mir daher zur Aufklärung dieses auffallenden Phänomens, daß ich Ihnen nun auf dem Wege Ihrer gelehrten Untersuchung Schritt vor Schritt folgen darf.

Zuerst kann ich mich nicht von den Gründen überzeugen, warum Petrus nicht die Vorstellung gehabt haben könne, Jesus habe im Scheol in jener Zwischenzeit gelehrt. Ich sehe nicht ein, wenn doch die jüdische Volksmeinung zugegeben wird, daß die Menschen ihre Lieblingsgeschäfte in der Unterwelt fortsetzen (S. 309.), wie die Auferstehung Jesu (S. 310.) einen so großen Unterschied in der Meinung seiner Schüler sollte gemacht haben. Freilich hätte Jesus nicht länger, als von Freitag Abends bis Sonntags früh im Scheol bleiben können; und dieß nöthigt

mich (vergl. S. 244. und 262.) und, wie ich mit Vergnügen sehe, auch Sie, an gar keine Entfernung der Seele Jesu aus dem Körper in einer so kurzen Zwischenzeit zu denken, so wie auch schon die alten Tübingischen Theologen in ihrer bekannten Controvers mit den Sächsischen Theologen, die eine förmliche διάςασιν animae Christi in triduo mortis behaupteten, eine bloße λύσιν annahmen, obgleich aus ganz andern Gründen und in ganz andrer Absicht bei den damaligen traurigen Ubiquitätsstreitigkeiten *). — Aber sollten wir wohl unsre Vorstellungsart und unsre Gesetze der Wahrscheinlichkeit auch den Aposteln, zumal in außerwesentlichen Dogmen, zum Gesetze machen dürfen? Haben doch die meisten christlichen Lehrer von Justinus Martyr, Irenäus und Tertullian **) an bis auf die neusten Zeiten einen wirklichen Aufenthalt der Seele Jesu im Hades, während der Zwischenzeit zwischen dem Tode und der Auferstehung Jesu, ganz ernstlich und zuversichtlich behauptet ***). Und so viele glauben dieß noch, und halten die Gegenmeinung für heterodox. — Allein ich getraue mir sogar den Beweis zu übernehmen, daß Petrus die Sache sich nicht wohl anders denken konnte, und daß er sie sich wirklich so gedacht habe. Glaubte Petrus den wirklichen Tod Jesu, so

*) S. Baumgartens Untersuchung theologischer Streitigkeiten B. II. S. 332. ff. und Cotta in s. Ausgabe von Gerhardi loc. theol. T. IV. diss. II. p. 77. sq.

**) Die hierher gehörigen Stellen dieser Kirchenväter sehe man in Pott's epp. cath. vol. II. Excurs. III. p. 289. sqq.

***) Vergl. Deetelmaieri histor. dogm. de descensu Christi ad inferos litteraria. 1741. 8. ed. 2. emend. et auct. 1762.

mußte er auch, als Jude, eine Trennung der Seele Jesu von dem Körper, worein man ja den Tod setzte, annehmen: der Körper kam in das Grab, die Seele, das πνεῦμα, in das Scheol. Und in diesem Glauben mußte sogar Petrus durch einen eignen und bestimmten Ausspruch Jesu gegen den einen Mitgekreuzigten (Luc. XXIII, 43.): „Heute wirst du mit mir im Paradiese seyn," bestärkt werden, wenn anders diese Erzählung selbst ächt ist. Daß aber Petrus wirklich und zuversichtlich den Aufenthalt der Seele Jesu nach seinem Tode im Hades geglaubt habe, erhellt ganz deutlich aus Apostelg. II, 31. (wie ich schon S. 248. angemerkt habe) wo Petrus in Beziehung auf Ps. XVI, 10. ausdrücklich sagt: „Ο'υ κατελέιφθη ἡ ψυχὴ ἀυτοῦ ἐις ᾅδου, ὀυδὲ ἡ σὰρξ ἀυτοῦ ἔιδε διαφθορὰν." Das erste geht offenbar auf die Seele Jesu, die nach dem Tode Jesu nicht im Hades geblieben sey. Also war sie doch im Hades; nur blieb sie nicht darin. — Dieß war auch die gemeine Meinung der ältesten Kirchenväter; und eine solche Uebereinstimmung läßt uns immer auf eine apostolische Tradition schließen. Man könnte zwar einwenden, daß man den Descensus Christi ad inferos in keinem alten Symbolum vor dem vierten Jahrhundert finde, sondern zuerst in dem Arianischen Symb. Arimin. und in dem Symb. Aquilej. Allein es ist bekannt, das die Erweiterungen der Symbole immer gewisse Veranlassungen hatten in besonderen Meinungen, denen die katholische Kirche widersprechen wollte. Und so fand man erst den Grund zu diesem Zusatze (descendit ad inferos) in dem Apollinarismus, den man dadurch beseitigen wollte. Längst aber war es schon Meinung der ältern Kirchenlehrer, ohne daß damit überall entschieden wurde, ob Christus eine besondere Seele gehabt habe, da ja der Logos die Stelle der Seele bey

Jesu vertreten konnte; welches wohl die Meinung der meisten ältesten Kirchenväter gewesen ist, bis auf Origenes, der zuerst bestimmt eine besondere Seele Christi lehrte *). Kurz es war gemeine Meinung der ältesten Kirchenlehrer: das πνεῦμα χριστοῦ war in triduo mortis im Hades, ohne daß dieses πνεῦμα überall näher bestimmt wurde **). Und wenn man auch darunter den Logos verstand, so betrachtete man doch diesen hier als Seele, weil er die Stelle der Seele nach dieser Meinung vertrat.

Da nun der Glaube des Petrus, daß Christus nach seinem Tode im Hades gewesen sey, wohl entschieden seyn möchte, so käme es also nur noch auf den andern Punkt an, ob auch Petrus geglaubt habe, „Jesus habe im Hades gelehrt oder das Evangelium gepredigt.“ Denn κηρύσσειν ist hier doch wohl so viel als εὐαγγελίζεσθαι). — Es kann zwar allerdings seyn, daß Petrus den Geschäften Jesu im Hades einen größeren Umfang gegeben und nicht geglaubt habe, Christus habe dort nichts weiter gethan, als bloß Lehrvorträge gehalten. Diese Einschränkung der Geschäfte Jesu im Hades gehört auch nicht nothwendig zur Pottischen Erklärung; Jesus kann nach Petri Glauben die bußfertigen Sünder, die das gepredigte Evangelium angenommen, auch aus dem Tartarus befreit haben (S. 310.). Genug zur Rechtfertigung der Pottischen Erklärung, wenn nur er-

---

*) S. Plank's observationes in primam doctrinae de naturis Christi historiam (Goett 1787. 1789.) recus. in commentatt. theol. ed. a Velthusen, Kuinoel et Ruperti. Vol. I.

**) Vergl. Münscher's Handbuch der christl. Dogmengeschichte. B. 2. S. 216. ff.

wiesen werden kann, daß Christus nach Petri Meinung wirklich im Hades gelehrt, d. h. das Evangelium gepredigt habe. Nur schränke man das Lehren und Predigen Jesu im Hades nicht auf bloße dogmatische und moralische Lehrvorträge ein, sondern denke vielmehr bey dem κηρύσσειν an das εὐαγγελίζεσθαι, welches beides bey Petrus (1 Petri III, 19. vergl. IV, 6.) und auch in andern Stellen des N. T. synonym ist, (wie S. 316. sehr treffend ausgeführt wird) — also gerade an das Hauptgeschäft Jesu auf Erden, „den Menschen unter der Bedingung der Besserung (μετάνοια) und der Annahme seiner Lehre (πίστις) die Gnade Gottes anzubieten.“ Gesetzt also, die Pottische Erklärung ließe kein andres Geschäft Jesu im Hades zu (obgleich bekanntlich unius positio nicht sogleich exclusio alterius ist), als daß er dort sein Hauptgeschäft auf Erden — das Lehren, d. h. das Evangelium predigen — fortgesetzt habe: so kann ich doch darin wirklich keine Unmöglichkeit (S. 310.) finden. Es bedarf ja nicht erst erinnert zu werden, daß man bey bloß historischen Untersuchungen, wie die gegenwärtige ist, sein eignes Gedankensystem ganz verläugnen, und sich bloß in jene Zeitideen zu versetzen suchen müsse, wenn auch diese uns noch so sonderbar vorkommen sollte *). — Ohne-

*) Es möchte hier wohl nicht unpassend seyn, eine Herzenserleichterung des großen Semler's zu 1 Petr. IV, 6. (in s. Paraphrasis in epist. I. Petri Hal. 1783. 8. p. 201, sq.) wieder in's Andenken zu bringen. „Hoc prae me fero, falsam esse regulam, quae hoc occupat, in libris sacris non occurere tales sententias, quibus Christiani posteriores et perfectioribus non possint ipsi accedere, aut quas non possint isto in loco omnino relinquere. Isti tirones christianismi debent

hin ist es gar nicht unwahrscheinlich, daß jener Ausspruch Jesu (S. 310.): „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden,“ Matth. XXVIII, 18. nur auf das geistliche Reich Jesu gehe; denn nur von diesem ist in den folgenden Versen die Rede. Dieß wird um so wahrscheinlicher, wenn man damit die Schlüssel des Himmelreiches (das ist doch auch ἐξουσία ἐν οὐρανῷ) vergleicht, welche Jesus sogar dem Petrus Matth. XVI, 19., so wie seinen Schülern überhaupt K. XVIII, 18. übergab. Und diese den Aposteln gegebene Macht ging doch offenbar nur auf die Aufnahme in die christliche Kirche, auf das geistliche Messiasreich, das auch selbst Himmelreich (βασιλεία τῶν οὐρανῶν) sehr oft im N. T. heißt. Die jüdischen Ausdrücke und Bilder vom Messiasreiche werden hier nur von Jesu gebraucht, um geistigere

---

tirociniorum specimina prodere, ut sint tirones; perfectissima cognitio est temporum et christianorum posteriorum. Itaque malim fateri, me non intelligere satis tales partes locales, historicas, transeuntes, atque hominibus eius temporis proprias, quam inferre talem sensum, qui sit mihi clarus. Nec enim negare possum, locum habuisse istos inter Iudaeos graecos aliquam mythologiam, quae ex variis additionibus comminiscentium sensum coiit. In illa igitur etiam satis opportune locus esse potuit talibus imaginibus de Messiae provincia, ratione mortuorum istorum, qui viuendo attingere tempus Messiae non potuerant. His iam lectoribus Petrus operam dare potuit similiter, ut Paulus fatetur, se σαρκικοῖς dedisse operam, atque Iudaeum se fuisse Iudaeis, graecum vero graecis. Ista prior pars, Iudaeis fui Iudaeus, haud dubie complectitur ideas Iudaeis quasi domesticas.“

Begriffe damit zu bezeichnen. Aber zu diesem geistlichen Reiche Christi gehört vorzüglich das Lehren und Predigen des Evangeliums. — Und wenn auch Christus Matth. XXVIII, 18. unter der Macht im Himmel und auf Erden mehr verstanden hat, als sein geistliches Messiasreich, und wenn er auch alles dabei dachte, was seine Apostel nachher dabey gedacht haben, so dürfen wir doch nicht übersehen, daß Jesus diesen Ausspruch nach seiner Auferstehung, kurz vor seiner Entfernung von der Erde gethan habe, daß also auch dieser Ausspruch nicht sogleich auf seine vorhergegangenen Verhältnisse auf Erden und unmittelbar nach seinem Tode, aber noch vor seiner Auferstehung, ausgedehnt werden dürfe. — Wenn also auch Petrus das Geschäft Jesu im Hades bloß auf das Lehren und Predigen (das man aber nur in dem vollen Sinne des ἐυαγγελίζεσθαι zu nehmeu hat; s. oben S. 424.) nach der Pottischen Erklärung eingeschränkt haben sollte, so stand gewiß dieser Glaube des Apostels nicht in Widerspruch mit jenem Ausspruche Jesu Matth. XXVIII, 18., wir mögen nun diesen bloß von seinem geistlichen Reiche auf Erden, oder auch, nach der gewöhnlichen Meinung, von seiner himmlischen Herrschaft verstehen. Allein hierher gehört eigentlich gar nicht die Untersuchung über den, größern oder kleinern, Umfang, den die Geschäfte Jesu im Hades nach der Meinung des Petrus gehabt haben mögen; sondern nur die Frage: „Ob nach der Vorstellungsart Petri Jesus im Hades gelehrt und das Evangelium gepredigt, (das heißt die Gnade Gottes unter der Bedingung der Buße und des Glaubens den abgeschiedenen Seelen im Tartarus angekündigt, folglich sein Hauptgeschäft auf Erden, Lehren und Predigen, auch im Scheol fortgesetzt habe?“ Dafür aber streiten mehrere Gründe. Es war nicht nur die gute Mei-

[redacted]



nung der Juden, daß jeder seine Lieblingsgeschäfte im Scheol fortsetze; sondern Petrus hat auch Jesum wirklich, wie wir oben gezeigt haben, nach seinem Tode, der Seele nach, im Hades gedacht, und konnte ihn doch dort gewiß nicht unthätig denken. Wie sollte aber Petrus Jesum im Hades anders thätig denken, als lehrend und das Evangelium predigend, nach seinem Hauptgeschäfte, das er auf Erden hatte. In seinem Leben predigte er den Lebenden; in seinem Tode predigte er den Todten: lebend und todt blieb also Jesus seinem Hauptgeschäfte treu. Dieß ist gewiß der leichteste und natürlichste Sinn der Stelle 1 Petr. III, 19.; und auch die schwere Stelle K. IV, 6. „εἰς τῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη,“ (worüber weiter unten mehr gesagt werden soll) wird am leichtesten von diesem Geschäfte Jesu im Hades nach Petri Meinung erklärt. So klären alsdenn beide Stellen K. III, 19. und IV, 6. einander wechselsweise vortrefflich auf. Daher finden wir auch dieselbe Idee bei den ältesten Kirchenvätern Justin, dem Märtyrer, Irenäus, Tertullian und Clemens von Alexandrien*), der spätern nicht zu gedenken. Alle diese stimmen zugleich in dem Glauben überein, daß dieß unmittelbar nach dem Tode, bey seinem Aufenthalt im Hades, und zu keiner andern Zeit, geschehen sey; und dieß ist auch gewiß der natürlichste Sinn der Stelle 1 Petr. III, 19. nach ihrem genauen Zusammenhange mit V. 18. und dem Gegensatze: θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι. — Doch davon mehr am Schluße dieses Aufsatzes.! —

*) Die hierher gehörigen Stellen hat Hr. Abt Pott gesammelt in epp. cath. Vol. II. p. 290. 291.

Was den Zusammenhang betrifft, so würde allerdings Petrus, wenn der Abschnitt V. 18 ff. Belege zu dem V. 17. ausgedrückten Satze enthalten sollte, weit deutlicher geschrieben haben, wenn die ἀγαθοποιοῦντες und die κακοποιοῦντες in diesem Abschnitte einander bestimmter entgegengesetzt worden wären (S. 311.). Allein kann man auch solche Forderungen an die Apostel machen? besonders an Petrus, dessen Schreibart ohnehin einer Schraube ohne Ende gleicht, wo immer ein Satz an den andern gekettet wird, wenn auch die so zusammengeketteten Sätze in ganz entgegengesetztem Verhältniß stehen sollten? Und mußte es damals nicht vielmehr recht künstlich scheinen, die Beispiele der ἀγαθοποιούντων und der κακοποιούντων so an einander zu hängen, daß sie in einem Hauptsatze neben einander fortliefen? Allein was auch für eine Ideenverknüpfung die wahre seyn möge, (denn bey einer so verwickelten Schreibart (S. 312.) läßt sich nichts mit Gewißheit entscheiden) so verschlägt dieß nichts im geringsten bey der Beistimmung der einzelnen Zeitideen V. 19. Und insofern vermag ich nicht einzusehen, wie der Zusammenhang der Pottischen Erklärung ungünstig sey (S. 310.). — Doch gestehe ich gern, und habe es gleich Anfangs dankbar gerühmt, daß die S. 313. vorgeschlagene Verbindung des Ganzen (obgleich ohne allen Nachtheil der Pottischen Erklärung) bey weitem den Vorzug verdiene. Jedem Unbefangenen muß die genaue Verbindung des Satzes K. III. 18. Χριςὸς - - ἔπαθε - - ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ, mit dem andern K IV, 1. Χριςοῦ οὖν παθόντος - - καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε, einleuchten. Petrus spinnt K. IV, 1. den Faden wieder an, den er K. III, 18. abgerissen hatte *). Dennoch aber könnte K. III, 18

*) Daher haben auch die neuesten und besten Ausleger

ff. mit V. 17. genau zusammenhängen und Beispiele zu jenem Satze liefern, und der Apostel könnte doch K. IV, 1. den Gedanken von den unschuldigen Leiden Jesu V. 18. wieder auffassen und dieses Beispiel zur Nachahmung aufstellen. Dies steht nicht in Widerspruch. Allein es bleiben doch immer einige Schwierigkeiten des Zusammenhangs, und in sofern ist es allerdings besser, alles übrige vom Schlusse des 18. Verses an bis zu Ende des Kapitels als bloße Abschweifung zu betrachten, auf welche Petrus durch den Gegensatz von σὰρξ und πνεῦμα *) geleitet worden. Ein Gedanke kettete sich unwillkührlich an den andern, und Petrus überließ sich seinem Ideenspiel bis auf K. IV, 1., wo er — digressione finita — (wie Estius sagt) — zu dem K. III, 18. abgebrochenen Hauptgedanken wieder zurückkehrte. — Allein um so leichter wird nun die Pottische Erklärung von K. III, 18 ff.,

diese Beziehung K. IV, 1 f. auf K. III, 18. anerkannt, Benson in s. Paraphrasen zu K. IV, 1. Michaelis in s. Anmerkungen zu d. St. Rosenmüller in s. Scholiis ad h. l. Pott in epp. cath. Vol. II. ad h. l. Augusti in s. Uebersetzung u. Erklärung d. kathol. Briefe, Th. I, S. 246. Und schon Estius sagt zu c. IV, 1. „Digressione finita redit Petrus ad mentionem passionis Christi.“ —

*) Daß πνεῦμα hier das vollkommnere Leben, σὰρξ das unvollkommene Leben bedeuten solle, (S. 314.) kann ich nicht wahrscheinlich finden, wenn gleich die Bedeutung an sich möglich ist. Nicht nur steht θανατωθεὶς und ζωοποιηθεὶς entgegen, sondern auch σαρκὶ, K. IV, 1., das offenbar dort den Leib bedeutet. Daher muß auch V. 6. σὰρξ vom Leibe, und πνεῦμα von der Seele verstanden werden, folglich auch K. III, 18. 19., das ohnehin mit K. IV., 6. parallel ist.

da alle die auf V. 18. folgenden Sätze zu einer zufälligen Ideenverknüpfung gehören und eine eigentliche Digression ausmachen, deren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden nicht erst gezeigt werden darf. Die Pottische Erklärung verliert eben durch diese Ansicht des ganzen Abschnitts V. 19 — 22. als einer Digression eine S. 311. urgirte Hauptschwierigkeit. Folglich kann auch dieser, allerdings vorzüglicher, Zusammenhang der Petrinischen Gedanken der Pottischen Erklärung nichts weniger als ungünstig seyn. —

In Ansehung der schweren Stelle 1 Petr. IV, 6. habe ich schon oben erklärt, daß ich in der Hauptsache jetzt ganz Ihrer S. 315 ff. gegebenen Erklärung beipflichte. Sonst erklärte ich die Stelle von den Frommen, welche um ihrer Religion willen auf Erden leiden mußten, aber nun dafür desto glücklicher waren *); auf welche Erklärung ich B. X. S. 441. anspielte. Allein da ich nachher, eben als ich Ihre Gedanken darüber forschend lesen wollte, noch einmal die Stelle im Zusammenhang studierte, so drang sich auch mir die Erklärung, die Sie vorziehen, als die leichteste und natürlichste von selbst auf, nur daß ich die Stelle allgemeiner von den Seelen der Verstorbenen im Hades überhaupt verstehen zu müssen glaubte, obgleich mit besonderer Beziehung auf jene in der Sündfluth Umge-

*) Man findet diese Erklärung sehr scheinbar ausgeführt in Moldenhawers Erläuterung des N. T. Th. IV, S. 59 f., und Hr. Dr. Dolz hält noch diese Erklärung für die unseren jetzigen Begriffen angemessenere, in s. Erläuterungen z. N. T. Heft V. S. 128. Auch Morus hat diese Erklärung vorgezogen und sehr scheinbar durch den Zusammenhang zu begründen gesucht (v. Mori Praelection. ad h. l.).

kommenen; und ich freute mich nachher nicht wenig, daß Sie diese Stelle, der Hauptsache nach, eben so ansahen, als ich sie jetzt ansehen muß. Ich adoptire also ganz die S. 317. gegebene Erklärnug: „Den Seelen der Menschen, die in der Sündfluth umgekommen waren (εκρίθησαν κατ' άνθρωπ σαρκὶ) **) hat Jesus die erfreuliche Ankündigung gebracht, daß sie selig werden sollen (ζῶσι κατὰ θεὸν πνεύματι);“ nur daß ich, wie gesagt, den hier angegebenen Sinn des ersten Satzes nur als Anspielung in der Stelle finde, den Satz selbst aber etwas allgemeiner fasse, wovon ich den Grund weiter unten angeben will. Diese Erklärung darf auch um so weniger befremden,

---

*) κριθῶσι steht offenbar für κριθέντες (i. q. κατακριθέντες) oder: καίπερ κριθῶσι, wie Hr Abt Pott zu d. St. richtig bemerkt. Als eine sehr passende Parallelstelle kann man wohl 1 Kor V, 5 betrachten: „παραδοῦναι τον τοιοῦτον τῷ σαταυᾷ έις ὄλεθρον τῆς σαρκὸς, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου Ι'ησοῦ.“ (vergl. Matth X, 28) — Zachariä gab in s. Paraphrase der kathol. Briefe von 1 Petr. IV, 6. gerade dieselbe Erklärung; er vergleicht auch diese Stelle mit K. III, 19. Nur versteht er sehr gezwungen das διεσώθησαν K III, 20. von der Bekehrung dieser im Wasser Umgekommenen; das aber gar nicht in den Zusammenhang paßt. Auch Hr. Dr. Stolz führt a. a. O diese Erklärung als den Meinungen jenes Zeitalters angemessen an. Selbst Ittig in s. diss. de evangelio mortuis annunciato ad 1 Petr. IV, 6., so sehr er auch gegen diese Erklärung eifert und nicht einmal einen Parallelismus zwischen 1 Petr. III, 19. und IV, 6. zugeben will, muß doch eingestehen, daß sie dem ersten Anschein nach die leichteste und in dem Zusammenhange passendste sey. (v. Itigii exercitation. theolog enneas. Lips. 1702. 8. p. 269 sqq.)

da schon mehrere alte Ausleger der griechischen und lateinischeu Kirche Ambrosiaster, (Hilarius) Jobius und Oekumenius *) diese Stelle ausdrücklich eben so erklärt haben; und wahrscheinlich ist die in öffentlichen und Privatschriften der alten griechischen Kirche herrschende Meinung: Christus sey in den Hades gegangen, um dort das Evangelium zu predigen und die Seelen der Verstorbenen zu befreien **), aus derselben Ansicht der Stelle 1 Petr. III, 18. 19. und IV, 6. entstanden ***). — Auch Luther hatte diese

---

*) Die Stellen dieser alten Erklärer hat Ittig in der vorher genannten Dissertation (Exercitatt. theol. enneas p. 275. sqq.) angeführt.

**) Man findet diese Meinung in dem Triodium, Pentecostale und in den Synaxarien der griechischen Kirche (wie Leo Allatius de libris eccles. Graecor. diss. II. p. 240 308. angiebt); und von den griechischen Kirchenvätern gehören hierher Irenäus, Clemens Alex., Origenes, Johannes Damascen. u. a., deren Stellen man bey Ittig (a. a. O. S. 285. ff.) nachsehen kann.

***) Mit Recht sagt daher Buddeus in s. Instit. theol. dogmat. T. II. p. 1087. „Plurimi sane veterum crediderunt, Christum ideo ad inferos descendisse, ut animas homiuum, quae ibi capitivae tenebantur, inde educeret atque in libertatem assereret; quae opinio dici non potest, quam multos in veteri ecclesia habeat defensores. Hoc tamen inter eos intercedit discrimen, quod alii quasdam tantum, alii autem omnes omnino omnium hominum animas, quae tempore isto in inferno fuerint, per Christum inde eductas liberatasque existimarent. — — Sive autem omnium, sive quarundam saltem animarum liberationem per descensum Christi ad inferos factam adsererent, in eo tamen consentiebant, Christum animabus

Erklärung (nur blieb er sich nicht gleich; anderswo erklärt er die Stelle wieder anders, s. Ittig l. c. p. 326 sqq.); ferner Piscator u. a. m. Und wenn auch die Kirchenväter, und die ältesten protestantischen Ausleger über die Absicht der Höllenfahrt Jesu verschieden denken, so stimmen doch bei weitem die Meisten darin mit einander überein, daß Christus nach dieser Stelle 1 Petr. IV, 6. im Hades das Evangelium gepredigt habe *). — Zwar ward diese Erklärung der Stelle sowohl von katholischen Schriftstellern, Bellarmin, Estius u. a. sehr urgirt, um daraus das Fegfeuer, wohl auch den Limbus patrum zu beweisen, so wie von Petersen und seinen Anhängern zum Beweise ihrer Lehre vom ewigen Evangelium; allein alles dieß kann uns nicht hindern, eine Erklärung vorzuziehen, welche außer so starken innern Gründen auch noch so große und alte Autoritäten für sich hat. — Nur in

---

in inferno constitutis evangelium adnuntiasse; eoque referebant verba Petri: *εἰς τῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη*, I. ep. IV, 6." — Desto sonderbarer ist es, wenn gleich verschiedene Kirchenväter noch andre Meinungen von den Absichten der Höllenfahrt Jesu hatten, (die man bey Ittig a. a. O. p 293 ff. nachsehen kann) daß jene ganz gewöhnliche Meinung der griechischen Kirche von Augustin in Haeres. LXXIX und von Philastrius in Haeres XXII. (Gewöhnlich wird Haer, XXI. citirt, aber in der Ausg. des Fabricius ists Haer. XXII.) unter die Ketzereien gezählt worden ist. Dafür rechnete aber Isidorus Hispalensis (Origg. l. VIII, c. 5) diejenigen unter die Ketzer, die diese Befreiung der Seelen durch Christum bey seiner Höllenfahrt läugneten. —

*) S. Ittig in d. angef. Dissertation, wo alle Erklärungsarten dieser Stelle sorgfältig gesammelt sind.

einigen Nebenpunkten nöthigt mich mein exegetisches Gefühl von der oben aufgestellten Erklärung dieser Stelle abzuweichen. Erstlich kann ich mich nicht überzeugen, daß εἰς τοῦτο für τοῦτο schlechtweg stehen soll. Man findet gewiß keinen ähnlichen Fall, wo bei der Formel εἰς τȣ̃το die Präposition εἰς pleonastisch steht, zumal wenn nicht εἶναι, γίνεσθαι u. dgl. darauf folgt, sondern ein Verbum, das einen Akt bezeichnet, wie hier εὐαγγελίζεσθαι. Die Stelle 1 Kor. IV, 3. und die Bemerkung des Vorst de hebraismis N. T. gehört wohl nicht hierher, denn sie bezieht sich auf die Construction des hebr. ל mit היה; und selbst in dieser hebräischen Construction steht das ל nicht ganz pleonastisch, ob es gleich in der Uebersetzung, ohne Nachtheil des Hauptgedanken, übergangen werden kann. Die Formel εἰς τȣ̃το hat also gewiß hier ihre gewöhnliche Bedeutung: Deßwegen *); und bei εὐηγγελίσθη ist höchstens eine gewöhnliche Ellipse des Coniugati — **) εὐαγγέλιον; diese ist aber nicht einmal hier nöthig, denn das εὐηγγελίσθη an sich kann schon so viel seyn, als

---

*) Auch alle alten Uebersetzungen in der Walton'schen Polyglotte haben diese gewöhnliche Bedeutung des εἰς τȣ̃το beibehalten; und eben so wenig sind mir ältere oder neuere gelehrte Ausleger bekannt, welche diese Bedeutung hier verlassen und das εἰς vor τȣ̃το pleonastisch genommen hätten. Doch wenn es auch einige gäbe, so würde mir mein exegetisches Gefühl nie erlauben, ihnen beizutreten, weil hier der Grund des Hebraismus gänzlich fehlt, der immer im Geist der hebräischen Sprache aufgesucht werden muß.

**) v. Glassii philol. sacr, T. I. ed. Dathe, p. 624. sqq. Andere, alte und neue, Ausleger ergänzen bey εὐηγγελίσθη sehr gezwungen: Χριστός.

τὸ εὐαγγέλιον ἐκηρύχθη. — Ferner ist es mir unwahrscheinlich, daß K. IV, 6. mit dem vorhergehenden 5. V. in keiner Verbindung stehen solle; ich finde vielmehr den genauesten Zusammenhang dieser beiden Verse; worauf uns ohnehin schon die natürliche und gewöhnliche Bedeutung des εἰς τῦτο führet, die Partikel γὰρ V. 6. ganz abgerechnet. V. 5. heißt es: Alle müssen dereinst Rechenschaft geben dem, der Lebende und Todte richten wird. Dieser Ausdruck: Lebende und Todte führte nun den 6ten V. herbey. Die ζῶντες sind die damals Lebenden; die νεκροὶ die damals schon Verstorbenen. Keiner von diesen Lebenden und Todten soll nun eine Entschuldigung haben. Von den Lebenden versteht sich's von selbst, denn diesen wurde ja das Evangelium von Jesu und den Aposteln gepredigt; deßwegen hielt sich auch der Apostel dabey nicht auf. Aber von den Todten, d. h. von den Seelen der Verstorbenen im Hades, die ja von dem Evangelium Jesu und der Apostel nichts wußten, konnte es zweifelhaft scheinen, wie diese am Gerichtstage keine Entschuldigung haben sollten. Daher setzte der Apostel V. 6. hinzu: „Denn gerade in der Absicht (εἰς τῦτο γὰρ) ist das Evangelium den Verstorbenen von Jesu gepredigt worden, damit auch sie die Gnade Gottes annehmen, und dadurch, wenn sie gleich dem Leibe nach vor Menschen auf dieser Welt gestraft worden sind, (wie jene in der Sündfluth Umgekommenen) doch dem Geiste nach, durch den gnädigen Rathschluß Gottes, seelig werden sollten.“ Eben deßwegen hat also auch Niemand einmal am feierlichen Gerichtstage eine gerechte Entschuldigung; denn Allen — den Todten wie den Lebenden — ist das Evangelium verkündigt und dadurch die Gnade Gottes angeboten worden. — Dieß scheint mir der natürlichste Ideengang des Apostels zu seyn. Hieraus

erhellt aber auch zugleich, warum ich zwar eine Beziehung auf 1 Petr. III, 19. in dieser Stelle finde, aber doch keinen vollkommenen Parallelismus, weil hier der Satz, der dort nur in einem Beispiele vorkam, allgemein ausgedrückt wird. Dort geschah nur der in der Sündfluth Umgekommenen Erwähnung; hier aber scheint, nach dem so eben angegebenen Zusammenhange von den Seelen der Verstorbenen im Hades überhaupt die Rede zu seyn, und auf jene nur angespielt zu werden. Dort mußte also Petrus einen besondern Grund haben, warum er nur jener Ungehorsamen zur Zeit Noah's gedachte, da er doch nach K. IV, 6. glaubte, daß Jesus allen Gestraften das Evangelium gepredigt und die Gnade Gottes unter den bekannten Bedingungen angekündigt habe*). — Uebrigens aber möchte wohl nichts die Pottische Erklärung von K. III, 19. so befestigen, als gerade diese Erklärung der Stelle K. IV, 6. (obgleich Hr. Abt Pott selbst den Sinn dieser Stelle ganz anders gefaßt hat.) Denn wenn Jesus nach K. IV, 6. den abgeschiedenen Seelen

*) Nach diesem Gesichtspunkte finde ich daher auch nicht einmal einen scheinbaren Widerspruch dieser Vorstellungsart des Petrus mit Matth. XXV, 31 ff. Denn Matth. XXV. ist offenbar von den damals Lebenden die Rede und von ihrem Betragen gegen Jesum und seine Apostel; bei Petrus aber von längst Verstorbenen. Es möchte also auch nicht ein den Aposteln gegebener geheimer Aufschluß zur Lösung dieses Widerspruchs nöthig seyn. Ueberhaupt aber habe ich eine ganz andre Ansicht der Stelle Matth. XXV, 31 ff. in Beziehung auf die jüdischen Schilderungen der feierlichen Erscheinung des Messias (παρυσία τοῦ Χριςοῦ), deren Ausführung aber nicht hierher gehört.

im Hades, und unter diesen besonders den Seelen der in der Sündfluth Umgekommenen, die erfreuliche Nachricht gebracht hat, daß sie selig werden sollen, so war ja Jesus im Hades und hat dort das Evangelium gepredigt. Es käme also nur auf die Zeitbestimmung an, wann Petrus geglaubt habe, daß dieß geschehen sey. Allein welche Periode könnte dazu passender seyn, als gerade die, wo Jesus nach der allgemeinen Meinung der Juden im Scheol seyn mußte, nämlich in triduo mortis? — Doch davon etwas mehr noch am Schlusse.

Daß nun aber Petrus besonders für die in der Sündfluth Umgekommenen Begnadigung hofft, davon müssen wir allerdings den Grund in dem gemeinen Glauben der Juden und Judenchristen aufsuchen; allein die S. 320 f. in dem apokryphischen Buche Henoch's aufgefundene Spur möchte doch nicht so deutlich und aufklärend seyn. Es scheint zwar diese Stelle ein wirklicher Theil des alten apokryphischen Buchs, und kein späteres Einschiebsel zu seyn, weil die von Fabricius (cod. pseudepigr. V. T. T. I. p. 179 sqq) aus Georg Syncellus *) angeführten Fragmente mit den von de Sacy **) aus einem der von Bruce mitgebrachten äthiopischen Exemplaren dieses Buchs übersetzten Stücken übereinstimmen; auch ist gewiß das hier angeführte weit passender, als

*) Durch eine zufällige Versetzung ist oben aus Georg Syncellus — Syncellus Georg geworden.

**) vgl. Notice du livre d'Enoch von Silvestre de Sacy, übersetzt vom Herrn Dr. Rink 1801. Königsberg.

was Heinsius (Exercitat. sacr. p. m. 604.) zur Erläuterung beigebracht hat*). Allein überhaupt ist mir's jetzt zweifelhaft, ob Petrus auf jene Fabeln von den Egregoren Rücksicht genommen habe; er konnte auch bloß die biblischen Giganten (1 Mos. VI.) im Sinne haben. Ganz anders ist es mit dem Brief Judä. Da erhält V. 6. erst seinen vollen Sinn aus diesem apokryphischen Buche Henoch's, und V. 14. geschieht auch ausdrücklich der angeblichen Weissagungen des Henochs Erwähnung. Allein in dem ersten Briefe finde ich von einer solchen Rücksicht keine deutliche Spur; und überdieß scheint die oben angeführte Stelle das nicht einmal zu erläutern, was hier Hauptsache ist. Es wird zwar da gemeldet, daß die Riesen aus Hunger sogar Menschen aufgezehrt hätten**). „Nun beteten die noch Lebenden, deren immer weniger wurden, zu Gott um Hülfe, und die Seelen der Umgekommenen schrieen zu ihm.“ — Sollte nun in dieser

---

*) Sehr unrichtig verwechselt auch Heinsius a. a. O. die Egregoren mit ihren Kindern, den Giganten, und trägt das, was im Buche Henoch von jenen gesagt wird, auf diese über. Bloß einiges, nämlich das, was bei Fabricius p. 196 vorkommt, geht auf die Giganten. Nur erläutert dieß hier nicht viel.

*) Nach einer andern Stelle bei de Sacy, nach der Ninth-schen Uebersetzung S. 48., rieben sich die Giganten unter einander selbst auf; denn da sricht Gott zu Gabriel: „Vade — ad reprobos, et ad filios fornicationis, perdeque filios fornicationis, filios vigilum, de medio hominum. Exire fac eos, mitteque illos inter se, in hos et illos (committe eos mutuo certamine); occissione pereant, quia diuturnitas dierum non erit eis.“ —

Stelle eine besondere Aufklärung der Ideen des Petrus liegen, so müßte er geglaubt haben, „daß die damaligen bösen Menschen schon dadurch Strafe genug, dem Leibe nach, erlitten hätten, daß sie von den Riesen aufgezehrt worden wären, und daß sie nun um so mehr im Hades begnadigt werden können. — Allein S. 317. wird ja selbst die Stelle, (vergl. K. IV, 6*) von den durch die Sündfluth, nicht durch die Giganten, Umgekommenen erklärt; und der ganze Zusammenhang führt uns auch mehr auf den Grund, daß sie deßwegen Begnadigung hätten hoffen können, weil sie schon durch die Fluth an ihrem Leben gestraft worden wären. Zu dieser Vermuthung reichten aber auch schon die biblischen Nachrichten hin, und es bedurfte keiner besondern apokryphischen Erzählung. Und überdieß fehlt in der angeführten Stelle des Buchs Henoch die Hauptsache: daß den Umgekommenen Gnade zugesichert worden wäre. Die Seelen schrieen dort nur um Rache; es erfolgte auch die Strafe der Engel und Giganten, und die Sündfluth wurde beschlossen, um die Erde völlig zu reinigen. Ich mag also die angeführte apokryphische Stelle betrachten, wie ich will, so kann ich keine treffende Erläuterung der Petrinischen Stelle darin finden.

Wir müssen uns daher wohl nach andern Erläuterungen der Petrinischen Ideen umsehen. — Daß überhaupt der Messias die gottlosen Juden aus der Hölle führen werde, ist entschiedene Meinung der Juden. — Mehrere hierher gehörige Stellen findet man bei Schöttgen*) und Eisenmen-

*) Hor. hebr. et talmud. T. II. p. 564. Nur eine

ger*). Daß aber diese Befreiung der Israeliten — und wohl auch der Vorfahren der Juden überhaupt — nicht bloß spätere Meinung der Juden sey, sondern schon früher, vielleicht schon vor Petrus, geglaubt worden sey, beweiset die bekannte apokryphische Stelle des Jeremias, woreuf sich Justinus Martyr und Irenäus **) berufen: „Ἐμνήσθη δὲ κύριος ὁ θεὸς

---

Stelle mag hier Platz finden: „Dixit R. Iosua filius Leui: Iui cum angelo mortis usque ad portas Gehennae, et iuit mecum Messias, filius Dauid. Cum autem captivi viderunt lucem Messiae, laetantes dixerunt: Iste educet nos de istis tenebris, sicut scriptum est in Osea XIII, 14. Ps. XXXV (XXXVI, 10.), Es. II, 5. LI, 11.“ Eben dieß führt auch aus Breschith Rabba Raimund Martini an in s. Pugio fidei, P. III. dist. II. 8. 4. (ed. Carpzovii, Lips. 1687. fol. p. 606.).

*) in s. Entdeckten Jubenthum, Th. II. S. 364., wo unter andern folgende Stelle aus dem Buche: Emek hammelech angeführt wird: „Alsdann wird der Sohn Davids (der Messias), welcher David selbst ist, hingehen (in die Hölle) um sie (die Gottlosen) zu befreyen (להציל[illegible]).“ — Nur sind die Juden über die Zeit, wann dieß geschehen soll, so wie über diejenigen, die von dieser Befreiung ausgeschlossen seyn sollten, sehr verschieden; veral. Schmidt's Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T. B. I. S. 302 f.

**) Justinus Martyr in s. dial. c. Tryphone p. 298. ed. Colon. Diese Stelle citirt Justin unter mehrern, welche die Juden aus dem hebräischen Texte des Jeremias ausgemerzt haben sollen: vergl. Stroths Beiträge zur Kritik über die LXX. aus Justin d Märtyrer, in Eichhorn's Repertorium f. bibl. u. moraenl. Litteratur Th. 2. S. 69 ff — Irenäus führt diese angebliche Weissagung des Jeremias in 5 Stellen an;

ἅγιος Ἰσραὴλ *) τῶν νεκρῶν αὐτοῦ τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος, καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ.“ Diese Stelle, welche weder im hebräischen Texte, noch in der griechischen Uebersetzung steht, ist wohl weder ächt, wofür Justin sie erklärte, noch hat wohl Petrus sie im Sinne gehabt, wie Sylburg und Bellarmin behaupteten **);

---

in einer Stelle, advers. haeres. l. 4. c. 39. nennt er ausdrücklich den Jeremias als Verfasser; in einer andern, l. 3. c. 23. steht dafür Esaias, aber wahrscheinlich, wie schon Feuardent vermuthete, durch einen Fehler der Abschreiber; in drei andern Stellen endlich, l. 4. c 56 l. 4. c. 66. u. l. 5. c. 31. wird diese Stelle als eine Weissagung angeführt, aber ohne Namen des Propheten. Ueberall bezieht Irenäus diese Stelle auf Christum. Besonders gehört hierher die letzte Stelle l. 5. c. 31. „Nunc autem tribus diebus conuersatus est, ubi erant mortui, quemadmodum propheta ait de eo: commemoratus est Dominus sanctorum (sanctus Israel) mortuorum suorum, eorum, qui ante dormierunt in terra sepelitionis; et descendit ad eos, extrahere eos et saluare eos.“ Die übrigen Stellen hat Semler ebenfalls (nach der neuen Kapitelabtheilung) angeführt und zusammengestellt in s. Programm de vario et impari veterum studio in recolenda historia descensus ad inferos (1775.) p. 7.

*) Die codd. Iustini M. haben ἀπὸ Ἰσραχήλ. Dafür muß aber wohl ἅγιος Ἰσραήλ gelesen werden, wie Grabe aus dem alten Interpres Irenaei richtig bemerkt.

**) Justin hielt zwar die Stelle für ächt und klagte die Juden an, daß diese so viele dem Christenthume günstige Stellen des A. T. ausgemerzt hätten; allein weder er noch Irenäus getrauten sich zu behaupten, daß Petrus K. III. 19. auf diese Stelle Rücksicht genommen habe. Dieß behauptete aber Sylburg zu jener

ndern sie mag entweder aus einem Apokryphon des
eremias entlehnt seyn, wie Rainolds glaubte *),
er sie mag auch einzeln von einem Judenchristen dem
remias nur untergeschoben worden seyn. Allein man
nt doch den Glauben der Juden und Judenchristen
on vor Justinus Martyr aus dieser Stelle kennen **).
ch erhält dadurch mehr die Stelle 1 Petr. IV, 6.,
ach meiner oben S. 290 f. gegebenen Erklärung)
von νεκροῖς überhaupt die Rede ist, Erläute-
ng, als die Stelle K. III, 19., wo besonders der
r Zeit Noah's Ungehorsamen gedacht wird. Es bleibt

---

Stelle des Justins, und Bellarmin (T. I. controv. libr. 4. de Christ. c. 13.), der noch überdieß die Stelle dem Esaias zuschreibt. Unrichtig fügt aber Fabricius (cod. pseudepigr. V. T. Tom. I. p. 1107.) dem Sylburg und Bellarmin noch den Colomesius (observ. sacr. und Grabe (ad Iren.) bey, (und darin folgte ihm Thirlby) da doch jene beiden Gelehrten nur referirten, nicht urtheilten.

*) cf. Ioh. Rainoldi censura libror. apocryph. Vet. Test. I. p. 1031 sqq.

**) Denn ohne allen Grund hat Semler in der angef. Schrift (de vario et impari veter. studio in recol. historia desc. ad infer.) p. 9. den Justin selbst, oder wer der Verf. des dial. c. Tryph. seyn möge, im Verdacht, diese Stelle zuerst erdichtet zu haben. — Williger unterschreibe ich ein andres Urtheil Semler's, a. a. O. S. 13. „Nos malumus Iudaizantibus Christianis adscribere totum imposturae ministerium, quod in hoc primum seculum pertinere putamus, paulo post mortem Christi, atque extra Palaestinam rem illam procuratam fuisse, partim Romae, partim Alexandriae, ubi fuerunt multi Iudaei." —

also noch immer die Frage, wie Petrus dazu gekommen sey, besonders dieser Menschen, die durch die Sündfluth umgekommen waren, K. III, 19. zu gedenken. Hier giebt es meines Erachtens nur Vermuthungen, die zwar allerdings zu einiger Wahrscheinlichkeit, aber nie zu einer eigentlichen historischen Gewißheit erhoben werden können. Am wahrscheinlichsten ist mir jetzt (mit einiger Modification) die Vermuthung des Hrn. Prof. Schmidt's in Gießen *), daß wohl schon damals unter Juden darüber disputirt worden sey: „Ob denn alle, die in der Sündfluth umgekommen, so böse gewesen wären, daß sie nie an dem Glück des Messiasreichs theilnehmen dürften? und ob nicht vielmehr viele, die doch nicht ganz verdorben gewesen, schon durch ihren Untergang in der Sündfluth und durch einen ohnehin schon Jahrtausende fortdauernden traurigen Aufenthalt in der Gehenna für ihre auf der Erde begangenen Sünden genug gebüßt haben möchten, daß sie also der Befreiung durch den Messias wohl nicht unwerth seyn möchten." — Zachariä **) nahm sogar an, viele hätten sich noch vor ihrem Untergange in der Fluth bekehrt, und so hätte ihnen Christus Gnade angekündigt. — Allein so hätte wohl Petrus sie nicht als ἀπειθήσαντας ποτὲ V. 19. geschildert. Auch heißen sie πνεύματα ἐν φυλακῇ, aber φυλακὴ bezeichnet die Gehenna oder Tartarus, in

*) S. dessen Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T. B. I. S. 353.

**) in s. Erklärung der Briefe Jacobi Petri, Judä und Johannis (1776.) S. 89 ff. und in s. biblischen Theologie, Th. 3. S. 222 ff.

welchem diese abgeschiedenen Seelen gewiß nicht gewesen wären, wenn sich jene Menschen vor ihrem Untergange ernstlich bekehrt hätten. Zachariä und andere *) wollen zwar unter der φυλακὴ das Scheol überhaupt verstehen und nicht bloß den Kerker der Verdammten. Allein die etymologischen Gründe aus dem hebräischen משמר und משמרת entscheiden nichts; gewöhnlich bedeutet auch מִשְׁמָר und מִשְׁמֶרֶת, wo der Alexandr. dafür φυλακὴ setzt, ein Gefängniß, und φυλακὴ entspricht meist dem hebr. כֶּלֶא und בֵּית כֶּלֶא; vid. Ttommii concordant. graec. vers. LXX. interpr. T. II. p. 649 sq. Der Sprachgebrauch des N. T. (auch Apokal. XVIII, 2., worauf man sich beruft, nicht ausgenommen) ist ohnehin für die Bedeutung: Kerker, Aufenthaltsort der Verurtheilten, wo die Gottlosen auf den Tag des Gerichts aufbewahrt werden, 2 Petr. II, 4. nicht aber für Unterwelt überhaupt. Folglich ist φυλακὴ hier so viel als γέεννα im N. T. und τάρταρος bei den Griechen, also nur ein Theil des Hades, nicht der ganze Hades überhaupt; vergl. Schleusneri Lexic. N. T. s. v. φυλακὴ. Everard. Scheidii dissertat. ad cantic. Hiskiae, (Lugd. 1769. 8.) p. 34. — Herder **) schlug — wahrscheinlich, weil die zur Zeit Noah's lebenden Menschen im N. T. als Beispiele großer Lasterhaftigkeit aufgestellt werden, Matth. XXIV, 37. Luc. XVII, 26. 27. Hebr. XI, 7. — gerade den entgegengesetzten Weg ein, und meint: Petrus erwähne K. III,

---

*) z. B. in Augusti's theol. Blättern, Jahrg. 2. S. 331.

**) in s. Schrift: Von der Auferstehung (Riga, 1794.) S. 71 f. Die hierher gehörige Stelle ist schon oben im Zusammenhange ausgehoben worden.

19. dieser Menschen deswegen, weil man sie damals für die Verstocktesten gehalten hätte, die gleichsam im tiefsten Winkel des Orcus sitzen müßten. — Dieser Grund paßt zwar wohl vortrefflich zu der Ansicht, die ich sonst von dem Zusammenhange des 19. Verses mit dem 17. gehabt habe, daß nun Beispiele von ausgezeichneten bösen Menschen (κακοποιοῦσι) angeführt werden sollten, so wie Christus vorher V. 18. als ein Beispiel von ausgezeichnetem edeln Charakter aufgestellt worden war. Da ich aber jetzt keinen strengen Zusammenhang mehr in diesen Versen von V. 19. an bis zu Ende des Kapitels, sondern nur eine zufällige Ideenfolge des Apostels annehmen möchte, so kann ich mich nicht mehr mit diesem Herderischen Grunde befriedigen, und ich ziehe daher die vorher angegebene Ansicht des Hrn. Professors Schmidt vor. Nur freilich gewährt auch diese keine entschiedene Gewißheit. —

Da Sie, mein Verehrtester, obwohl gleichsam nur im Vorbeigehen, des frühern Alters des Buchs Henoch (nämlich noch vor den Zeiten Christi und der Apostel) gedenken, ob Sie gleich selbst gestehen, daß darauf bei K. III, 19. nicht einmal bei Ihrer Ansicht der Stelle so viel ankomme, so will ich doch auch noch diesen Punkt hier kurz berühren. — Das frühere oder spätere Alter dieses apokryphischen Buchs scheint mir nicht wohl entscheidend behauptet werden zu können; es fehlt uns zu sehr an ächt historischen Beweisen für das eine oder für das andere, und es sind nur zu viele verschiedene Fälle denkbar; ob es mir gleich noch immer am wahrscheinlichsten ist, daß das Buch ein jüdisch-christliches Machwerk sey. Der Brief Judä liefert allerdings den scheinbarsten Beweis für das frühere

Alter des Buchs; denn Judas spricht nicht nur von Weissagungen Henochs auch V. 14., sondern auch V. 6. bekommt volles Licht aus einigen Stellen des Buchs Henoch über die Egregoren; und dazu kommt der natürliche Zusammenhang, in welchem jene Anspielungen des Br. Judä mit dem Buche selbst stehen. Allein für entscheidend kann doch dieser Umstand nicht gehalten werden. Judas konnte auf bloße jüdische Traditionen Rücksicht nehmen; und wenn man einmal diese zu einem Buche zusammenordnete, so mußte man doch wohl auch auf einen natürlichen Zusammenhang bedacht seyn. Und in der That ist auch dieser nicht sehr groß; man sieht mehrern Partieen des Buchs bei Syncell und de Sacy das Fragmentarische nur zu deutlich an. — Auch das Argument, worauf Grabe (in notis ad Spicileg. Patrum T. I. p. 345.) ein so großes Gewicht legt: „daß Alexander Polyhistor (welcher 100 Jahre vor Christo gelebt hat) bei Eusebius (Praepar. Evangel. l. 9. c. 17.) von Eupolemon (der noch älter ist) bezeugt: er habe den Henoch, und nicht die Aegypter, für den Erfinder der Astrologie gehalten, welches mit den Fragmenten des Buchs Henoch bei Syncell genau übereinstimme" — bedeutet in der That nicht viel. Denn dieß konnte Eupolemon aus bloßer Tradition geschöpft haben, die uralt seyn mochte; dazu bedurfte es nicht des apokryphischen Buchs Henoch, das ja selbst aus jüdischer Tradition entstanden war. — Dagegen sprechen manche Weissagungen aus dem Buche Henoch in einigen Testamenten der Patriarchen sehr laut für einen jüdischchristlichen Ursprung *). Freilich können

*) Da viele unsrer Leser weder Fabricii cod. pseud. epigr. V. T. noch Grabii Spicileg. Patrm besitzen möch-

diese auch ein bloß späteres Einschiebsel seyn; allein sie können doch auch eben so gut ursprünglich in dem Buche Henoch der Judenchristen gestanden und absichtlich hineingetragen worden seyn *). Es herrscht

ten, so wird es nicht undienlich seyn, zur Probe nur zwey solcher Weissagungen Henochs auf Christum hier anzuführen. Im Testament Levi c. 16. wird aus dem Buche Henoch unter andern folgende Weissagung allegirt: „Ἄνδρα ἀνακαινοποιοῦντα τὸν νόμον ἐν δυνάμει ὑψίστου πλάνον προσαγορεύσετε, καὶ τέλος, ὡς νομίζετε, ἀποκτενεῖτε αὐτὸν, οὐκ εἰδότες αὐτοῦ τὸ ἀνάστημα, τὸ ἀθῶον αἷμα ἐν κακίᾳ ἐπὶ κεφαλῆς ὑμῶν ἀναδεχόμενοι. καὶ δι' αὐτὸν ἔσονται τὰ ἅγια ὑμῶν ἔρημα ἕως ἐδάφους μεμιαμένα," κ. τ. λ. — Und im Testament Benjamins c. 19. wird aus den Reden Henochs folgende Weissagung ausgeführt: — — ἕως οὗ ὁ ὕψιστος ἀποστείλῃ τὸ σωτήριον αὐτοῦ, ἐν ἐπισκοπῇ μονογενοῦς. Καὶ εἰσελεύσεται εἰς πρῶτον ναὸν, καὶ ἐκεῖ κύριος ὑβρισθήσεται, καὶ ἐπὶ ξύλου ὑψωθήσεται, καὶ ἔσται τὸ ἅπλωμα τοῦ ναοῦ σχιζόμενον, καὶ μεταβήσεται τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τὰ ἔθνη, ὡς πῦρ ἐκχυνόμενον, Καὶ ἀνελθὼν ἐκ τοῦ ᾅδου ἔσται ἀναβαίνων ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανόν." — So konnte freilich der gute Henoch nicht weissagen, denn so bestimmte Weissagungen enthält das ganze A. T. nicht; und die Juden konnten auch keine solche Tradition erhalten und fortpflanzen. Unwidersprechlich sind also diese Weissagungen von Christen dem Henoch angedichtet worden. Aber man sieht auch aus diesen Proben, wie weit die Unverschämtheit mancher Christen in den ersten Jahrhunderten ging.

*) Dieß behauptete nach Heidegger (Histor. patriarch.), Witsius (Meletem. Leidens.) u. a. auch Semler in d. angef Progr. p. 13. der aber doch die Stelle im Br. Judä für Allegation des Buchs hält. Seine Worte sind: „Licuerit igitur certius istam causam sic illustrare ut ponamus primo loco, Henochi aliquem librum

z die Sprache und Manier der jüdischchristlichen
okryphen darin. Es käme hier noch hauptsächlich
auf an, ob diese Weissagungen auch in den von
uce mitgebrachten äthiopischen Exemplaren stehen,
r nicht; und in sofern ist es allerdings sehr zu be-
ıern, daß de Sacy sich nicht überwinden konnte,
; Ganze in einer Uebersetzung zu liefern. Stünden
e Weissagungen nicht in der äthiopischen Uebersetzung,
sähe man daraus die spätere Interpolation dersel-
t deutlich, besonders da die äthiopische Uebersetzung
ht aus dem Hebräischen, sondern aus dem Griechi-

---

iam in manibus plurium fuisse, e quo Epistola Iudae aliquam sententiam recitat, addito claro indicio, λέγων, quod scripta verba occupat." — Folglich müßte entweder das Buch Henoch sehr früh von Judenchristen aus den jüdischen Ueberlieferungen und aus eignen Fictionen fabricirt worden seyn (Semler spricht p. 13. von solchen Apokryphen paulo post mortem Christi), daß nun Judas Stellen daraus allegiren konnte; oder der Brief Judä müßte selbst unächt und erst späterhin untergeschoben worden seyn; welches auch bekanntlich von vielen behauptet wird. — Ich möchte aber doch lieber das λέγων V. 14. nicht so sehr einschränken, wie Semler, daß es sich nothwendig auf eine gebrauchte Urkunde bezöge. Dafür ist durchaus kein Sprachbeweis vorhanden: λέγων ist vielmehr nichts weiter als das hebräische לאמר. Und diese mündliche Weissagung Henochs, sie mochte nun ächt oder unächt seyn, konnte Judas aus Tradition wissen. Doch ist Semler sich in seinem Urtheile über das Alter dieses Buchs, so wie andrer apokryphischen Schriften, nicht gleich geblieben. In seinen theologischen Briefen I. Samml. S. 220 f neigt er sich wieder auf die Seite derer, welche diese Schriften zum Theil in die Zeiten vor Christus setzen. Er spricht sogar von Gewißheit, wo keine ist. —

schen gemacht ist, wie de Sacy *) bewiesen hat. In dieser Absicht wäre es auch gut, wenn man hebräische Exemplare der Juden mit den griechischen Exemplaren der Christen vergleichen könnte, wie weit diese mit einander harmoniren, oder nicht. (Nun aber werden sich schwerlich noch hebräische Exemplare auffinden lassen; vergl. Wolfii biblioth. hebr. Vol. I. p. 379.) Und doch würde selbst eine sichtbare Disharmonie beider noch nicht auf ein vorchristliches Alter des jüdischen Buchs Henoch mit Sicherheit schließen lassen, weil hier noch immer mehrere Fälle möglich wären. Zwar würden die Juden allerdings ein solches Buch nicht von den Christen angenommen haben; allein wenn der Hauptinhalt und gewisse Hauptgedanken durch Tradition fortgepflanzt wurden, so konnten nachher eben so gut die Juden als die Judenchristen, jeder Theil nach seinem eignen Interesse, diese Ueberlieferungen zusammenstellen und mit neuen Zusätzen vermehren. Das Buch konnte aber auch erst durch die Juden zu den Judenchristen übergehen, die es alsdann nach ihrem besonderen Interesse interpolirten, ohne daß es deßwegen, weil es ursprünglich von Juden hergekommen, auf ein höheres Alter vor Christo Anspruch machen dürfte. Ohnehin würde doch wohl das Buch, wenn es schon vor Christi Zeiten geschrieben worden wäre, weit mehr Ansehen unter Juden und Christen ge-

*) In der angef. Schrift, S. 41. Der Berg Hermon heißt immer in der Aethiopischen Uebersetzung Armon. Im Hebräischen heißt er aber חרמן; wäre nun die Aethiop. Uebersetzung aus dem Hebräischen gemacht, so würde das ח beibehalten worden seyn. Aber im Griechischen fällt bekanntlich diese Aspiration in den Namen weg. Folglich ist die äthiop. Uebersetzung aus einem griechischen Texte gemacht worden.

habt haben, als es wirklich gehabt hat. Endlich konnten auch die Juden, eben deßwegen, weil sie mit dem ganzen Inhalte des jüdischchristlichen Buchs Henoch wegen der vielen christlichen Einschiebsel nicht zufrieden seyn mochten, erst gereizt werden, selbst eine Sammlung ihrer reinjüdischen Ueberlieferungen zu veranstalten, worin alsdann natürlich alle jüdischchristliche Zusätze fehlten. So konnte das jüdische Buch Henoch sogar jünger seyn, als das jüdischchristliche, ohne daß die Juden das Buch von den Christen angenommen hätten. Und dieser Fall ist mir wirklich der wahrscheinlichste, da das ganze des Buchs einem jüdischchristlichen Machwerke so ähnlich sieht. — Uebrigens kommt bei Judas und Petrus (wenn auch dieser auf die Weissagungen Henochs angespielt haben sollte) auf diese kritische Untersuchung des frühern oder spätern Alters des Buchs Henoch gar nichts an, da man es hoffentlich heutiges Tages nicht mehr so anstößig finden wird, daß ein Apostel auf ein apokryphisches Buch Rücksicht genommen haben soll. Man könnte es ja sonst eben so anstößig finden, (wie man es in ältern Zeiten auch wirklich gefunden und deßwegen die Aechtheit des Briefs Judä bezweifelt hat), daß ein Apostel auf jüdische Tradition angespielt und diese dadurch gleichsam bestätigt habe.

Nun kehre ich mit Ihnen, mein Verehrtester, wieder zu der Stelle 1 Petr. III, 19. zurück. Da die Pottische Erklärung dieser Stelle so viel für sich hat, Sprachgebrauch, leichten Zusammenhang und ganz gewöhnliche Zeitvorstellungen, wie ich theils in den vorigen Aufsätzen darüber, theils aber auch in diesem gegenwärtigen glaube erwiesen zu haben; da Sie ferner selbst durch Ihre Ansicht von 1 Petr. IV, 6. und de=

ren Parallelismus mit unsrer Stelle mich noch mehr darin befestigt haben, und da ich das, was ihr noch entgegen zu stehen scheinen konnte, im Vorhergehenden und großentheils schon zu Anfange dieses Aufsatzes entfernt zu haben glaube: so sehe ich mich nach meinem exegetischen Gefühle um so mehr genöthigt, bei dieser Erklärung zu bleiben, und finde durchaus keinen Grund, mich nach einer andern Erklärung dieser Stelle umzusehen. Es kann ohnehin bei Ihrer Ansicht der Stelle K. IV, 6. (wie ich schon oben S. 292. bemerkt habe) nur die Frage seyn: zu welcher Zeit diese Gnade den Geistern der Verstorbenen, nach der Meinung des Petrus, im Hades von Christo angekündigt worden sey? Welche Zeit konnte aber schon an sich und nach den damaligen Zeitbegriffen dazu wohl schicklicher seyn, als die, da Jesus seiner Seele nach sich selbst im Hades befand? Dieß war aber, wie Petrus glaubte, sogleich nach seinem Tode vor seiner Auferstehung. (S. oben S. 277.). Warum sollte man also einen andern Zeitpunkt annehmen, da dieser in jeder Rücksicht der schicklichste ist? Dazu kommt noch die genaue Verbindung des θανατωθεὶς mit dem ζωοποιηθεὶς. — Die leichteste Erklärung der Stelle bleibt doch immer: „Dem Leibe nach ward er zwar getödtet, aber dem Geiste (der Seele) nach im Leben erhalten; und mit diesem Geiste (oder, dieser Seele nach) ging er in den Hades.“ — Wann? — Nun — nach seinem Tode, wo sich ohnehin nach den damaligen Begriffen die Seele vom Körper trennte, und in den Hades kam. — „Er predigte dort den Geistern (abgeschiedenen Seelen) der ehemals zu Noah's Zeit Ungehorsamen das Evangelium.“ — Wann? — Wann anders, als gerade damals, als seine abgeschiedene Seele ohnehin im Hades war? Sollte es nicht fühlbar seyn, daß dieß die leichteste Ideenverknüpfung bei Petrus sey, wo=

von uns, bei unbefangener historischer Interpretation, keine dogmatische Bedenklichkeit abschrecken dürfte? — Die S. 326. aufgestellte scharfsinnige Erklärung von V. 19. „In seinem höhern, vollkommenern Leben ließ „er den Geistern ihre Begnadigung bekannt machen, nachdem er sich in den Himmel erhoben hatte," weicht zwar sehr glücklich den S. 562. der Morus'schen Erklärung der Stelle, (mit der sie größtentheils übereinstimmt) entgegengesetzten Schwierigkeiten aus, und ich muß gestehen, daß ich sie, wenn nicht die Pottische Erklärung mir leichter und den Zeitbegriffen gemäßer schiene, allen übrigen mir bekannten Erklärungen weit vorziehen würde; allein sie scheint doch auch mit einigen nicht unbedeutenden Schwierigkeiten des Sprachgebrauchs und des nächsten Zusammenhangs kämpfen zu müssen. Zwar hat es allerdings viel für sich, das πορευθεὶς V. 19. mit Morus, Schirmer *) u. a. aus dem πορευθεὶς εἰς οὐρανὸν V. 22. von der Himmelfahrt, und nicht von der Höllenfahrt, Christi zu erklären; allein wenn nur auch V. 19. gerade so wie V. 22. bei πορευθεὶς der Beisatz εἰς οὐρανὸν stände! So aber ist V. 19. πορευθεὶς unmittelbar mit ἐκήρυξε verbunden. Zwar kommt auch πορεύεσθαι (wie ich mit Vergnügen zur Verstärkung jenes Grundes aus V. 22. selbst hinzu setze) absolute in mehrern Stellen des N. T., besonders im Evangel. Johannis, z. B. K. XIV, 3., XVI, 7. vergl. K. XIV, 12. 28., XVI, 28. von dem Hingang Christi zum Vater, also von seiner Himmelfahrt vor, und wechselt da mit dem ὑπάγειν ab. Allein da doch πορευθεὶς V. 19. unmit-

*) in s. Erklärung der Briefe Petri (Breslau, 1778. 4.) S. 27.

erklärt πνεῦμα von dem herrlichen Zustande Jesu; vergl. dessen Commentar über den Br. an d. Hebräer S. 526 f. Dagegen kann man oben S. 284. Anm. nachsehen.) Oder Christus hätte immer erst seinen Körper ablegen müssen, ehe er sich in das Geisterreich begeben hätte, und dann wieder diesen wahrhaft menschlichen Körper annehmen, um mit seinen Schülern umzugehen. Die Seele Jesu wäre also bald aus dem Körper herausgefahren, bald wieder hineingefahren. Wer kann dieß glauben? Da befänden wir uns gar in der Bibel in einer wahren Feenwelt! — Auch dünkt es mir sehr hart, mit Hrn. Dr. Storr φυλακῇ nicht für den Aufenthalt der Verdammten zu halten, und zu diesen nicht die abgeschiedenen Seelen zu rechnen, denen Christus nach V. 19. gepredigt hat, da doch diese hier ausdrücklich πνεύματα τῶν ποτὲ ἀπειθησάντων heißen. Hr. Dr. Storr versteht nämlich (in s. Comment. über den Brief an d. Hebräer S. 525.) die πνεύματα ἐν φυλακῇ von geretteten Seelen derer, die ehemals ungehorsam gewesen wären, sich aber noch vor ihrem Tode bekehrt, folglich sich nachher nicht in der Hölle befunden hätten; τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα seyen soviel als πνεύματα φυλαχθέντα, [Nach welchem Sprachgebrauche? denn a. a. O. und in diss. II. in ep. ad. Coloss. p. 23. not. 52. ist nur die grammatische Möglichkeit gezeigt worden.] φύλασσειν bedeute aber auch Retten, z. B. 2 Petr. II, 5. vergl. V. 7. 9. — Allein diese Erklärung möchte eben so gekünstelt seyn, als andere ähnliche *); leichter ist in dieser Rücksicht die Erklärung des Herrn Dr. Dresde, wenn sie nur überhaupt

*) s. Gablers Journal für auserlesene theol. Literatur. Bd. X. S. 436.

denkbar wäre. — Hier häufen sich also unüberwindliche Schwierigkeiten. Der Descensus Christi ad inferos in triduo mortis hat doch noch einen Grund in der jüdischen Vorstellung vom Scheol; aber der Aufenthalt Jesu in der Geisterwelt während der 40 Tage nach seiner Auferstehung hat gar keinen Grund weder in der jüdischen Theologie noch in der Bibel, außer gerade in dieser dunkeln Stelle, und zwar auch nur nach dieser ganz eignen Ansicht derselben.

So viel zur Rechtfertigung der Pottischen Erklärung dieser Stelle 1 Petr. III, 18. 19. als einer wahrhaft historischen Interpretation, soweit ich nach wiederholter sorgfältiger Prüfung alter und neuer scharfsinniger Versuche darüber urtheilen kann *). Ich habe nun nichts mehr über diese Stelle zu sagen, hoffe auch, daß in Zukunft nicht mehr so viel

*) Nachdem ich diesen Aufsatz bis hierher ausgearbeitet hatte, so verglich ich noch die neueste mir bekannte Abhandlung über diese Stelle, des Hrn Dr. Hacker's (Hofpredigers in Dresden) Wittenbergische Inauguraldissertation, (1802.) und bemerkte mit Vergnügen, daß er nicht nur in der grammatischen Erklärung, selbst in Ansehung des Parallelismus der beiden Stellen III, 19. und IV, 6., sondern auch in der historischen Erläuterung aus Zeitideen größtentheils mit mir übereinstimmt. Um so mehr befremdet es, daß er p. 36 sq. die Höllenfahrt Christi nach diesem Sinne Petri für eine wichtige Glaubenswahrheit erklärt. Ich will zwar mit dem Hrn. Verf. nicht über seinen Glauben streiten; aber ich begreife nicht, wozu die Erläuterung aus Zeitideen dienen soll, wenn der grammatische Sinn eines biblischen Schriftstellers schon hinreichen soll, einen Satz zu einer ewigen christlichen Glaubenswahrheit zu stempeln. Gerade daß etwas im N. T. Zeitidee war, sollte uns auf eine natürliche Ansicht solcher Stellen führen.

darüber gestritten werden wird. Wenigstens ist die ganze Sache nicht des Streitens werth, am allerwenigsten aber unter Freunden und Collegen. Bisher verlohnte es sich noch immer der Mühe, genauere Untersuchungen anzustellen, und neue Ansichten der Stelle zu prüfen. Jetzt möchte aber dieser Gegenstand so ziemlich erschöpft seyn. Doch wird die Erklärungsart dieser Stelle noch immer verschieden bleiben, so lange die Theologen noch von verschiedenen dogmatischen Principien ausgehen. Keine Erklärung, auch nicht die beste und wahrste, kann Alle befriedigen. Nur die Zeit vermag es, auch hierin mehr Uebereinstimmung herbeizuführen.

---

## XX.

## Ueber den biblischen Begriff der Rechtfertigung.

Schon seit einiger Zeit habe ich mich von aller künstlichen Ableitung und Entwickelung der Begriffe von δικαιοῦν und δικαίωσις, woran man sich besonders seit Zachariä gewöhnt hat, losgerissen und ganz einfache Begriffe von diesen Ausdrücken angenommen; nun glaube ich aber auch erst den einfachen Ideengang des Apostels zu verstehen. Nur vergesse man nicht, daß Paulus überall positive Anstalten sieht, wo auch etwas einen ganz natürlichen Zusammenhang hat; und

daß man den alten Schriftsteller nicht nach unsern philosophischen und theologischen Begriffen modeln darf. Δίκαιος (צדיק) heißt offenbar zunächst derjenige, der so ist, wie er seyn soll (*Rechtschaffen*) und dadurch den Beifall Gottes erhält. Dergleichen waren aber weder die Juden noch die Heiden zur Zeit Jesu. Die Heiden waren ἁμαρτωλοὶ, die Juden wollten δίκαιοι werden durch ihr Gesetz, und doch konnte ihnen dieses Gesetz nicht die wahre δικαιοσύνην (die Gott wohlgefällige Beschaffenheit) geben; dadurch wurden sie nicht, was, und wie sie seyn sollten. Um also doch den Menschen wieder sein Wohlgefallen schenken zu können, veranstaltete Gott das *Christenthum*, als *Mittel* dazu; er errichtete durch Jesum einen *neuen Bund* mit den Menschen (die christliche Religion), welchen Jesus mit seinem Blute einweihete (αἷμα της καινῆς διαθήκης). Der Glaube (πίστις) d. h. die Annahme des Christenthums, der Glaube an Jesum, als Mittler zwischen Gott und den Menschen (μεσίτης της καινῆς διαθήκης) und an dessen blutige Weihe des N. B. ist das einzige Mittel zur δικαιοσύνη, d. h. zu der *Gott wohlgefälligen Beschaffenheit* zu gelangen, da sonst weder im Judenthum noch im Heidenthum ein Mittel dazu vorhanden ist. So werden die Menschen durch die Annahme des Christenthums (πίστις) δίκαιοι, d. i. so, wie sie seyn sollen (rechtschaffen), um wieder das göttliche Wohlgefallen zu erhalten; weil sie dadurch in einen neuen Bund mit Gott treten, und sich in die neue von Gott selbst festgesetzte Heilsordnung begeben. (In unsrer Sprache und nach unsern Begriffen würden wir sagen: weil sie sich durch das Christenthum in eine *neue moralische Ordnung begeben, wodurch sie allein Gott, dem Allerheiligsten, wohlgefallen können.*) Diese πίστις dient ihnen also statt der δικαιοσύνη, die ihnen bisher mangelte, und

wird bei ihnen zur δικαιοσύνη (πίστις λογίζεται εἰς δικαιοσύνην), weil sie nun durch die Unterwerfung unter die neue göttliche Ordnung (πίστις) die gottgefällige Beschaffenheit erhalten, d. h. so sind, wie sie seyn sollen, und dadurch sich wieder das göttliche Wohlgefallen verschaffen. Das ist δικαίωσις. Die Neubekehrten sind δικαιωθέντες, in sofern Gott ihnen durch den neuen Bund, (die neue moralische Ordnung), in den sie durch die Annahme des Christenthums treten, sein Wohlgefallen wieder schenkt. Damit ist nun natürlich auch Vergebung der vorigen Sünden und Hoffnung künftiger Seligkeit verbunden; denn das bisherige Mißfallen Gottes an ihnen, das nichts Anderes als Strafen nach sich ziehen kann, hört nun ganz auf. Diese δικαίωσις ist aber, sowie das Christenthum selbst (der neue Bund), wodurch die Menschen δικαιοσύνην erhalten, ein ganz freies Gnadengeschenk Gottes, — weil dieses Mittel, sein Wohlgefallen zu erhalten, bloß von seinem freien Willen abhing. — Dieß scheint mir nun die ganz natürliche Ideenreihe des Apostels (im Briefe an die Römer, so wie überall) zu seyn, ohne alle philosophische und dogmatische Künstelei, und bloß aus der ersten und einfachen Bedeutung von δίκαιος abgeleitet. Nur mischt sich zuweilen, wie leicht zu erachten ist, in die Schlußreihen des Apostels manches Wortspiel, und überhaupt ein gelehrter Rabbinismus ein, den er nun einmal nicht verläugnen konnte.

## XXI.

## Wann ist eine vollendete Einleitung in das *Neue Testament* zu erwarten?

Wir haben nun durch *Eichhorn* eine vollendete Einleitung in das A. T. erhalten. Wann darf aber einmal das *Neue* Testament ein solches Licht erwarten, als das A. T. durch einen *Eichhorn* erhalten hat? Wir verkennen nicht die großen Verdienste eines *Michaelis* u. a. um die *Materialien* zu einer solchen Einleitung; und in ächt kritischem Geiste haben *Ziegler*, *Paulus* u. a. treffliche Beiträge geliefert. Wie viel verdankt man nicht selbst einem *Eichhorn* auch in diesem Theile der biblischen Literatur, besonders über die *Evangelien*! Aber eine vollendete Einleitung in das N. T. haben wir noch nicht, und können sie noch gar nicht haben, die sich an die *Eichhorni*sche über das A. T. anschließen dürfte. *Nur auf* dem *Wege* der höhern *Kritik* kann eine solche Einleitung in das N. T. gewonnen werden, die es wagen dürfte, einen Platz neben der Eichhornischen einzunehmen; denn nur durch diese *höhere Kritik* ist die Eichhornische das geworden, was sie ist. So muß z. B. durch Hülfe dieser Kritik erst in den Evangelien

alles das abgesondert werden, was bloß späteres, obgleich uraltes, Einschiebsel ist. Dieß ist der Fall bei der Erzählung des Matthäus von der Wache bei dem Grabe Jesu; und so getrauen wir uns evident darzuthun, daß Jesus Manches gar nicht gesagt haben könne, was ihm doch in den Evangelien entweder aus dem Erfolge oder aus dem spätern Glauben in den Mund gelegt worden ist. So lange nun nicht dieß alles durch die höhere Kritik in's Reine gebracht ist, so lange können wir noch keine Eichhornische Einleitung über das N. T. bekommen, und so lange ist auch eine reine biblische Theologie, besonders Jesu selbst, unmöglich. Es dämmert jetzt nur in unserer Seele, aber Licht haben wir noch nicht; es fehlen noch solche Aufschlüsse über die Evangelien, wie wir sie durch Eichhorn über die Propheten des A. T. erhalten haben. Aber freilich wird es bei den Evangelien einen härteren Kampf mit dem dogmatischen Interesse kosten, als bei den Propheten, die durch Eichhorn für die Dogmatik auf immer verloren sind. Auch in unserm theologischen Journale sind schon manche vorläufige Ideen zu solchen Operationen der höhern Kritik im N. T. niedergelegt worden. Es fehlt auch nicht an ähnlichen scharfsinnigen Versuchen jüngerer Theologen, z. B. über das Evangelium Johannis; nur vermissen wir einen festen Gang nach sichern kritischen Regeln. Doch auch solche nicht ganz glückliche Versuche sind nöthig, um in der Folge auf einem sicherern Wege zum Ziele zu gelangen, und im 19. Jahrhundert eine Einleitung in das N. T. zu bekommen, wie sie uns Eichhorn über das A. T. schon im 18. Jahrhundert geliefert hat. Dieß nur vorläufig, um unser theologisches Zeitalter vor einer trägen Ruhe auf den Lorbeern eines Michaelis u. a. zu warnen! —

## XXII.

### Ueber die
### htige, aber bisher ganz vernachlässigte Lesart ἄνθρωποι, 1 Kor. III, 4.

Wenn irgend eine Lesart des N. T. wegen über-
ender äußerer Autoritäten verdient in den Text auf-
mmen zu werden, so ist es die Lesart ἄνθρωποι,
or. III, 4., wo im gewöhnlichen, in allen Aus-
n wiederholten Texte σαρκικοὶ stehet. Nicht nur
alte Handschriften mit Uncialschrift, welche die
lle haben (den einzigen Cod. I.. oder Augustin. 2.
Birch ausgenommen), A. B. C. D. E. F. G.
t ἄνθρωποι statt σαρκικοὶ, wozu noch einige jüngere
d. kommen: sondern auch so viele wichtige alte Ver-
en haben dieselbe Lesart, z. B. die koptische und
opische, auch die Vulgata, und die alte lateinische
ersetzung in den codd. graeco-latinis ohnehin. Da-
kommen noch mehrere griechische und lateinische Kir-
väter, welche eben so lesen. (Nur die alte syrische
sion drückt den gewöhnlichen Text aus. Allein man
ß auch längst, wie fehlerhaft und verfälscht durch
ere Recensionen diese alte Version auf uns gekom-

men ist. Die arab. Polygl. Uebersetzung ist zu jung, und die Erpenische, die aus der Syrischen geflossen, ist zu sehr nach dieser gebildet, als daß sie in der Kritik ein besonderes Gewicht haben könnten.) — Und eine solche Lesart sollte durchaus falsch seyn? sie sollte nicht einmal der Textlesart, welche nur in den jüngern Handschriften steht, gleichgestellt, gar nicht etwas hervorgehoben, sondern nur unter den Wust unnützer Varianten verwiesen werden? — Was würde es denn in andern Stellen helfen von codd. antiquissimis et praestantissimis utriusque recensionis zu reden, um an die Stelle der Textlesart eine andre von diesen Autoritäten (und zwar selten so vielen und so übereinstimmend, als hier) unterstützte Lesart zu setzen? Es ist zwar bekannt, daß auch in den einzelnen ältesten und besten Handschriften verwerfliche Lesarten stehen, und daß sie von Schreibfehlern wimmeln. Ferner wissen wir sehr wohl, daß selbst die Uebereinstimmung der ältesten Zeugen einer Recension für die Aechtheit einer Lesart nichts entscheiden kann, und daß alsdann hauptsächlich auf innere Gründe Rücksicht genommen werden muß. — Allein bei der Lesart ἄνθρωποι liegt offenbar kein Schreibfehler zum Grunde; denn wie sollte in aller Welt aus σαρκικοὶ die Lesart ἄνθρωποι entstanden seyn? Diese Lesart steht ferner nicht bloß in einzelnen alten und vorzüglichen Handschriften, auch nicht bloß in Einer Recension; sondern in allen alten und vortrefflichen Handschriften beider Hauptrecensionen; und überdieß noch in den beiden alten und vortrefflichen Uebersetzungen, der koptischen und der äthiopischen, so wie in der alten lateinischen Uebersetzung und in der Vulgata. — Bey weniger Zeugen glaubten wir uns schon berechtigt, (in unsern nov. curis in loc. Paul. 2 Cor. V, 17. τὰ πάντα auf die Autorität beider Recensionen wegzustreichen; wie viel mehr müssen

wir hier das Recht haben, auf einstimmiges Zeugniß aller alten Handschriften und der wichtigsten alten Versionen die bisher verachtete Lesart ἄνθρωποι in Schutz zu nehmen, wenn wir nicht inconsequent seyn wollen! Nicht bloß die ganze Recensionen-Theorie verlöre in der Kritik selbst allen Werth, und paradirte nur noch höchstens in der Geschichte des Textes als eine bloße Hypothese, sondern was noch weit mehr ist, die Kritik selbst verlöre alle Festigkeit, wenn nicht einmal die Uebereinstimmung der ältesten kritischen Zeugen etwas gelten sollte; und wir stünden leider in der Kritik wieder auf der Stelle, wo wir vor Griesbach gestanden haben: wir zählten wieder die Codd., und die jüngsten Handschriften (denn diese, wozu auch die meisten Moskauischen gehören, machen ja eine bedeutende Mehrzahl aus) spielten wieder eine Hauptrolle in der Kritik. Matthäi hätte Recht, daß er die bisher für so wichtig gehaltenen Handschriften A. B. C. D. E. F. G. für codices futiles erklärte und sie zu einer Coalition voll Lug und Trug herabwürdigte, wenn wir uns selbst solcher Lesarten, worin diese alle und sogar in Gesellschaft alter, sonst geachteter Uebersetzungen, mit einander übereinstimmten, zu schämen schienen und sie als ganz gleichgeltend mit andern unbedeutenden Varianten einzelner Handschriften in einen kritischen Winkel würfen, ohne uns weiter um sie zu bekümmern. Hr. Matthäi verstand sich in der That wenig auf seinen Vortheil, daß er sich nicht hauptsächlich auf diese Lesart berief und ihre bisherige allgemeine Verachtung gegen die von ihm angefochtenen alten Recensionen und gegen den besonders ihrer Uebereinstimmung beigelegten Werth nicht geltend zu machen suchte. Denn hier hätte er doch mit einigem Glück κατ' ἄνθρωπον disputiren können, da seine übrigen Streiche, die er bisher gegen die Recensionen führte, meist das Unglück hat-

ten, nicht zu treffen (vergl. unsre Recension *) seiner Streitschrift über die Recensionen). — Oder sollen alle diese äußeren Gründe kritischer Autorität nichts gegen die inneren Gründe gelten, welche der Aufnahme der Lesart ἄνθρωποι hier im Wege stehen? Wie viel steht nicht der Lesart παραβολευσάμενος, Phil. II, 30. entgegen; und man nimmt sie doch mit Recht geradezu in den Text auf, ob sie gleich nicht einmal alle die äußeren Gründe für sich hat, welche hier für die Lesart ἄνθρωποι streiten! — Würde man sich also nicht den Vorwurf eines willkührlichen Verfahrens in der Kritik zuziehen, wenn man die wichtigsten Gründe nur so viel gelten ließe, als uns gerade nach unserer exegetischen Convenienz gut dünkte?

Doch wir wollen nun diese inneren Gründe genau prüfen, denen man ein so großes Gewicht gegen die sonst so bedeutende Uebereinstimmung der ältesten Zeugen beilegt. — Man sagt: οὐχὶ ἄνθρωποί ἐστε, st. der Textlesart οὐχὶ σαρκικοί ἐστε, giebt keinen Sinn. Also muß die Lesart ἄνθρωποι aus einer Glosse entstanden seyn; vielleicht aus ἀνθρώπων, sc. δοῦλοι, welches eine Erklärung von σαρκικοὶ hätte seyn sollen; denn darin hätte ja das σαρκικὸν, die Schwäche der Korinther bestanden, daß sie sich nach bloßen Menschen, dem Paulus oder Apollos genannt und sich dadurch zu Menschenknechten gemacht hätten. So hätte hernach diese Glosse in den Text kommen können: οὐχὶ ἀνθρώπων ἐστε, und da man in der Folge diesen Genitiv nicht verstanden hätte, so wäre aus ἀνθρώπων endlich ἄνθρωποι geworden, freilich ohne Sinn. —

*) S. Journal für auserl. theol. Lit. 1807. Bd. III. St. 1. S. 43 — 55.

Dieß hat zwar allerdings Schein; allein es fehlt doch auch dieser Hypothese nicht an großen Schwierigkeiten. Denn erstlich würde man doch wohl nicht bloß ἀνθρώπων an den Rand gesetzt haben, sondern δοῦλοι ἀνθρώπων, wie Paulus selbst sagt: 1 Kor. VII, 23. μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων. Und so wäre δοῦλοι ἀνθρώπων, und nicht bloß ἀνθρώπων in den Text gekommen: daraus hätte aber unmöglich bloß ἄνθρωποι im Texte werden können. Man müßte also wieder zu einer andern Conjectur seine Zuflucht nehmen; z. B. zu den beiden Genitiven Παύλου und Ἀπολλῶ wäre die flüchtige Glosse ἀνθρώπων oder auch ἄνθρωποι gemacht worden, im Gegensatz gegen Jesum und in Beziehung auf den Ausspruch des Apostels V. 21 f. Μηδεὶς καυχάσθω ἐν ἀνθρώποις. πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστιν, εἴτε Παῦλος, εἴτε Ἀπολλὼς, εἴτε Κηφᾶς κ. τ. λ.. Dieß ließe sich eher hören. Allein wie hätte diese Glosse in alle alte Codd., die wir noch haben, kommen können, und zwar von verschiedenen Recensionen, und nicht bloß in diese Codd., sondern auch in diejenigen, aus welchen die lateinischen, besonders die koptische und äthiopische Uebersetzungen gemacht worden sind? Dieß bleibt aus dieser Hypothese ganz unerklärbar. — Und dann hätte ja auch nach dieser Hypothese Hr. Matthäi gewonnenes Spiel, daß die Varianten aller dieser Handschriften meist aus Glossen und Scholien entstanden seyen, und alle einer Fabrik angehören. Wie könnte also die Uebereinstimmung dieser Handschriften noch für hohes Alter und Aechtheit einer Lesart entscheiden? Und ohne ein Scholion als Quelle der Variante anzunehmen, möchte sich doch schwer erklären lassen, wie entweder aus dem ursprünglichen σαρκικοί ἐστε die Lesart ἄνθρωποί ἐστε, oder wie aus dieser jene Lesart entstehen konnte. Und wollte man annehmen,

οὐχὶ σαρκικοὶ ἄνθρωποί ἐστε sey die ursprüngliche Lesart gewesen, wovon in den folgenden Abschriften bald σαρκικοὶ bald ἄνθρωποι ausgelassen worden wäre: so ist diese Composition nicht nur matt und gegen den Neutestamentlichen Sprachgebrauch; sondern es ist auch unbegreiflich, wie in eine ganze Reihe von alten Handschriften, und zwar solchen, die zu ganz entgegengesetzten Recensionen gehören, bloß das ἄνθρωποι ohne σαρκικοὶ, welches doch das Hauptwort gewesen wäre, hätte übergehen können. Wollte man ein Verschreiben in dem Original des Apostels selbst annehmen, so wäre dieß wohl eine leere und mit nichts begründete Ausflucht. —

Ich gehe also lieber zu meiner eignen Auflösung über, die ich hier dem kritischen Publikum zur Prüfung vorlege. — Wenn ich den ganzen Satz οὐχὶ [A. B. C. lesen οὐκ, wohl in demselben Sinne] ἄνθρωποί ἐστε als ursprüngliche Lesart vertheidigen sollte, so müßte ich freilich meine Unfähigkeit bekennen, einen erträglichen Sinn darin zu finden. Allein es kommt hauptsächlich auf ἄνθρωποι an. Nach der ersten Griesbachischen Ausgabe würde nun die Lösung der Schwierigkeit sehr leicht seyn; denn dort lesen alle diese oben angeführten kritischen Zeugen (worunter aber damals B. 67.** 71. noch fehlten) statt οὐχὶ σαρκικοί ἐστε; nur οὐχὶ (οὐκ) ἄνθρωποι; ohne ἐστέ. Denn im Texte steht das " als Zeichen der Gränze der Variante z nicht hinter σαρκικοὶ, sondern hinter ἐστέ. Allein dieser Fehler ist in der neuen Ausgabe berichtigt, und das Zeichen " steht im Texte nicht mehr erst nach ἐστέ, sondern schon nach σαρκικοί. Doch ist zu bemerken, daß die äthiopische Version nur ἄνθρωποι gelesen hat, nicht zugleich ἐστέ; denn sie supplirt nach ἄνθρωποι ein εἰσὶ (versteht sich, der Construction, nicht den Wor-

ten nach; im Orientalischen fehlte ja bekanntlich das Verbum substantivum) Eigentlich hat die äthiopische Version, lateinisch übersetzt: Nonne homines illi? sc. sunt *). Daher hat die Englische Polyglotte bei d. St. das Aethiopische geradezu übersetzt: Nonne homines sunt? (sc. Paulus et Apollos.) — Und dieses οὐχὶ ἄνθρωποι; möchte ich für die ursprüngliche Lesart halten, welche uns noch die äthiopische Version aufbewahrt hat. Freilich sollte eigentlich noch ἐστε oder εἰσὶ beigefügt seyn; allein unmittelbar darauf V. 5. steht auch in ähnlicher Construction διάκονοι allein, ohne εἰσί. Paulus tadelt die Korinther, daß sie sich nach bloßen Menschen, die nicht selbst Religionsstifter, sondern nur Diener des großen Religionsstifters Jesus wären, nenneten. Daher sagt auch Paulus weiter unten V. 21. in derselben Beziehung: Μηδεὶς καυχάσθω ἐν ἀνθρώποις. πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστιν. Εἴτε Παῦλος, εἴτε Ἀπολλῶς, εἴτε Κηφᾶς κ. τ. λ. — Weil aber vorher immer die Korinther selbst angeredet worden, so bezog man bald das οὐχὶ ἄνθρωποι; auf die Korinther, und da vorher bei σαρκικοὶ immer ἐστὲ steht, so war es natürlich, daß sehr frühzeitig die Abschreiber bei ἄνθρωποι ebenfalls ἐστὲ ergänzten. Dadurch wurde aber nun der Satz sinnlos, und man suchte durch eine aus dem vorhergehenden entlehnte Glosse am Rande: σαρκικοὶ, dem dunkeln ἄνθρωποι nachzuhelfen; und endlich kam diese Glosse ganz in den Text und verdrängte die ursprüngliche Lesart ἄνθρωποι, so daß sich nun die beiden Verse, 3. und 4., mit dem Satze endigten: οὐχὶ σαρκικοί ἐστε; Dieß scheint mir die natürliche Gene-

*) vergl. Bode Pseudocritica Millio-Bengeliana, T. II. p. 178. ad h. l.

sis der Textlesart aus der ursprünglichen οὐχὶ ἄνθρωποι zu seyn.

Semler suchte aber auf seine gewöhnliche Art das kritische Problem zu lösen. Er sagt zu der St. (in s. Paraphr. in I. ep. ad Cor. p. 66.: „Hic vera lectio non est excusorum librorum; videtur potius nihil interiectum fuisse, ἐγὼ Ἀπολλῶ. Τίς οὖν ἐστὶ etc. Iam apud occidentales addiderunt, nonne homines, quasi responsionem ad quaestionem, quid ergo Paulus etc. Homines sunt οὐχὶ ἄνθρωποι; scil. hi sunt; atque sic sequitur porro, quis autem est Paulus? etc. Alii vero retulerunt ad hos Corinthios, et sic inserunt clarius, ut nos legimus. Glossa est utraque lectio." — Bei dieser Auflösung fällt wieder Semler in seine zwei bekannten Fehler. Erstlich macht er die Lesart οὐχὶ ἄνθρωποι; zu einer bloß occidentalischen, da sie doch eben so gut auch orientalisch ist. Zweitens wendet er auch hier seinen falschen, wenigstens nur halbwahren, kritischen Kanon an, daß, wenn sich bei den ältesten kritischen Zeugen zwei ganz heterogene Lesarten finden, beide für bloße Glossen zu halten seyen, und daß der ursprüngliche Text keine von beiden gehabt habe. — Dieß ist aber nur der Fall (wie schon öfter bemerkt worden), wenn wirklich einige alte Zeugen vorhanden sind, welche die kürzere Lesart ohne eine von beiden Glossen haben. Denn sonst würden wir in der Kritik sehr willkührlich verfahren, wenn wir bei jeder auffallenden Variante sogleich die kürzere Lesart, ohne eine von beiden Varianten, für die ächte und ursprüngliche halten wollten. — Uebrigens ist aber die Vermuthung Semler's allerdings ein möglicher Fall, wobei man aber annehmen müßte, daß die ursprüngliche Lesart schon vor allen kritischen Zeugen durch Zusätze entstellt worden sey. Dieß ist aber hier unwahrscheinlich; wenigstens würde man nicht

leicht auf die Glosse οὐχὶ ἄνθρωποι; gekommen seyn. Und dann müßte man nach dieser Hypothese zugleich annehmen (was wir doch nicht zugeben können), daß in manchen Stellen alle unsre alten Zeugen, auch wo sie ganz einstimmig sind, durch Glossen entstellt worden seyen. — Ich halte daher diese von so wichtigen alten Zeugen unterstützte Lesart: οὐχὶ ἄνθρωποι; aus den oben ausgeführten Gründen selbst für die ursprüngliche; oder ich müßte an dem Gewichte aller dieser alten Zeugen ganz irre werden, wozu ich aber zur Zeit noch keinen einzigen erheblichen Grund habe. —

---

## XXIII.

### Ueber die Wiederbelebung des Lazarus, Joh. XI.

Diese Geschichte ist eine der merkwürdigsten Wunderbegebenheiten des Neuen Testaments und verdient daher, besonders wegen der so ganz verschiedenen Ansichten derselben in ältern und neuern Zeiten, unsre vorzüglichste Aufmerksamkeit. Sonst fand man darin einen Hauptbeweis der Wunderkraft und überhaupt der höchsten Würde Jesu, weil er hier nicht nur einen

ſis der Textlesart aus der urſprünglichen ἐχὶ ἄνθρωποι zu ſeyn.

Semler ſuchte aber auf ſeine gewöhnliche Art das kritiſche Problem zu löſen. Er ſagt zu der St. (in ſ. Paraphr. in I. ep. ad Cor. p. 66.: „Hic vera lectio non est excusorum librorum; videtur potius nihil interiectum fuisse, ἐγὼ Ἀπολλώ. Τίς οὖν ἐςὶ etc. Iam apud occidentales addiderunt, nonne homines, quasi responsionem ad quaestionem, quid ergo Paulus etc. Homines sunt. ἐχὶ ἄνθρωποι; scil. hi sunt; atque sic sequitur porro, quis autem est Paulus? etc. Alii vero retulerunt ad hos Corinthios, et sic inserunt clarius, ut nos legimus. Glossa est utraque lectio.“ — Bei dieſer Auflöſung fällt wieder Semler in ſeine zwei bekannten Fehler. Erſtlich macht er die Lesart ἐχὶ ἄνθρωποι; zu einer bloß occidentaliſchen, da ſie doch eben ſo gut auch orientaliſch iſt. Zweitens wendet er auch hier ſeinen falſchen, wenigſtens nur halbwahren, kritiſchen Kanon an, daß, wenn ſich bei den älteſten kritiſchen Zeugen zwei ganz heterogene Lesarten finden, beide für bloße Gloſſen zu halten ſeyen, und daß der urſprüngliche Text keine von beiden gehabt habe. — Dieß iſt aber nur der Fall (wie ſchon öfter bemerkt worden), wenn wirklich einige alte Zeugen vorhanden ſind, welche die kürzere Lesart ohne eine von beiden Gloſſen haben. Denn ſonſt würden wir in der Kritik ſehr willkührlich verfahren, wenn wir bei jeder auffallenden Variante ſogleich die kürzere Lesart, ohne eine von beiden Varianten, für die ächte und urſprüngliche halten wollten. — Uebrigens iſt aber die Vermuthung Semler's allerdings ein möglicher Fall, wobei man aber annehmen müßte, daß die urſprüngliche Lesart ſchon vor allen kritiſchen Zeugen durch Zuſätze entſtellt worden ſey. Dieß iſt aber hier unwahrſcheinlich; wenigſtens würde man nicht

leicht auf die Glosse οὐχὶ ἄνθρωποι; gekommen seyn. Und dann müßte man nach dieser Hypothese zugleich annehmen (was wir doch nicht zugeben können), daß in manchen Stellen alle unsre alten Zeugen, auch wo sie ganz einstimmig sind, durch Glossen entstellt worden seyen. — Ich halte daher diese von so wichtigen alten Zeugen unterstützte Lesart: οὐχὶ ἄνθρωποι; aus den oben ausgeführten Gründen selbst für die ursprüngliche; oder ich müßte an dem Gewichte aller dieser alten Zeugen ganz irre werden, wozu ich aber zur Zeit noch keinen einzigen erheblichen Grund habe. —

---

## XXIII.

## Ueber die Wiederbelebung des Lazarus, Joh. XI.

Diese Geschichte ist eine der merkwürdigsten Wunderbegebenheiten des Neuen Testaments und verdient daher, besonders wegen der so ganz verschiedenen Ansichten derselben in ältern und neuern Zeiten, unsre vorzüglichste Aufmerksamkeit. Sonst fand man darin einen Hauptbeweis der Wunderkraft und überhaupt der höchsten Würde Jesu, weil er hier nicht nur einen

gerechten Tadel aussetzen, oder gar, nicht unverdient, einem muthwilligen Spotte preisgeben, wenn man gar nichts Wunderbares in der Erzählung mehr anerkennen, sondern das viele Wundervolle, das man bisher in der evangelischen Geschichte gefunden hat, nur einer falschen Ansicht einer solchen Erzählung und dem Unvermögen der bisherigen Ausleger, den Sinn der Neutestamentlichen Schriftsteller richtig aufzufassen, zuschreiben wollte. Gewiß haben die Evangelisten eigentliche Wunder geglaubt, also auch erzählen wollen; und ihre meisten Wundererzählungen sind gewiß von unsern ältern Auslegern richtig verstanden und eben so richtig ausgelegt worden. Nur bei einigen wenigen Erzählungen und oft meist nur in Nebenpunkten, wird sich der neuere bedächtige Ausleger aus philologischen Gründen nach den Gesetzen einer richtigen grammatischen Interpretation genöthigt finden, von den ältern Auslegungen abzuweichen. —

Aber eine ganz andere Frage ist es: Ist hier auch wirklich ein wahres Wunder, im theologischen Sinne, vorgefallen? Hat Gott wirklich hier durch einen unmittelbaren Allmachtsakt etwas Ausserordentliches gewirkt? Ist hier wirklich so vieles in der Natur, aber nicht durch die Natur, geschehen? Oder haben vielmehr die biblischen Erzähler eine natürliche Begebenheit, und zwar nicht absichtlich, um zu täuschen, wohl aber aus Hang zum Wunderbaren und weil sie von Jesu nichts als Wunderbares erwarteten und überhaupt die natürlichen Ursachen nicht kannten, erst durch ihre Deutung, die sie in die Darstellung legten, in eine übernatürliche verwandelt? Ist es nicht allge-

---

und bestimmt bezeichnet, was wir Erklären im Gegensatz des Auslegens nennen möchten. —

[redacted]



meine Sitte des Orients, Begebenheit und Deutung innigst mit einander zu Einem Ganzen zu verweben? Sollte es da nicht dem Bibelforscher erlaubt seyn, nach Vernunft und Analogie, durch mancherlei exegetische Versuche das reine Factum von der Deutung wieder zu trennen, und so die Wundererzählung zu erklären, d. h. zu untersuchen, welches reine und natürliche Factum der Wundererzählung wohl zum Grunde liegen möge? Warum sollte dieß nicht dem Bibelerklärer, so gut wie dem Erklärer der alten griechischen und römischen Geschichtschreiber erlaubt seyn, sobald nur überhaupt ein freierer Gesichtspunkt der Wunderbegebenheiten zugestanden wird? Man schiebt ja dadurch dem Schriftsteller keinen Sinn unter, an den er nicht gedacht hat. Man giebt zu, daß er ein Wunder habe erzählen wollen; man forscht nur nach, da man nun einmal die Ansicht des biblischen Schriftstellers nicht zu der seinigen machen kann, ob man nicht durch Vergleichung der Umstände das reine Factum wieder gewinnen kann, aus welchem die Wundererzählung durch eigne Deutung der Zuschauer und des Schriftstellers selbst entstanden ist. Oder man will auch nur die Möglichkeit zeigen, wie etwas natürlich geschehen könne, ohne sogleich seine Idee für das wirkliche reine Factum auszugeben. —

Denn freilich hält es in den mehrsten Fällen sehr schwer, oder es ist vielmehr nicht selten ganz unmöglich, das reine Factum aus einer Wundergeschichte zu gewinnen; und es ist daher meist rathsamer, sich des natürlichen Erklärens der biblischen Wundergeschichten ganz zu enthalten und lieber seine Unwissenheit und sein Unvermögen, das reine Factum zu erforschen — kurz das Non liquet — aufrichtig zu bekennen, als sich mit unnatürlichen Erklärungen vergebliche Mühe zu geben."

gerechten Tadel aussetzen, oder gar, nicht unverdient, einem muthwilligen Spotte preisgeben, wenn man gar nichts Wunderbares in der Erzählung mehr anerkennen, sondern das viele Wundervolle, das man bisher in der evangelischen Geschichte gefunden hat, nur einer falschen Ansicht einer solchen Erzählung und dem Unvermögen der bisherigen Ausleger, den Sinn der Neutestamentlichen Schriftsteller richtig aufzufassen, zuschreiben wollte. Gewiß haben die Evangelisten eigentliche Wunder geglaubt, also auch erzählen wollen; und ihre meisten Wundererzählungen sind gewiß von unsern ältern Auslegern richtig verstanden und eben so richtig ausgelegt worden. Nur bei einigen wenigen Erzählungen und oft meist nur in Nebenpunkten, wird sich der neuere bedächtige Ausleger aus philologischen Gründen nach den Gesetzen einer richtigen grammatischen Interpretation genöthigt finden, von den ältern Auslegungen abzuweichen. —

Aber eine ganz andere Frage ist es: Ist hier auch wirklich ein wahres Wunder, im theologischen Sinne, vorgefallen? Hat Gott wirklich hier durch einen unmittelbaren Allmachtsakt etwas Ausserordentliches gewirkt? Ist hier wirklich so vieles in der Natur, aber nicht durch die Natur, geschehen? Oder haben vielmehr die biblischen Erzähler eine natürliche Begebenheit, und zwar nicht absichtlich, um zu täuschen, wohl aber aus Hang zum Wunderbaren und weil sie von Jesu nichts als Wunderbares erwarteten und überhaupt die natürlichen Ursachen nicht kannten, erst durch ihre Deutung, die sie in die Darstellung legten, in eine übernatürliche verwandelt? Ist es nicht allge-

---

und bestimmt bezeichnet, was wir Erklären im Gegensatz des Auslegens nennen möchten. —

meine Sitte des Orients, Begebenheit und Deutung innigst mit einander zu Einem Ganzen zu verweben? Sollte es da nicht dem Bibelforscher erlaubt seyn, nach Vernunft und Analogie, durch mancherlei exegetische Versuche das reine Factum von der Deutung wieder zu trennen, und so die Wundererzählung zu erklären, d. h. zu untersuchen, welches reine und natürliche Factum der Wundererzählung wohl zum Grunde liegen möge? Warum sollte dieß nicht dem Bibelerklärer, so gut wie dem Erklärer der alten griechischen und römischen Geschichtschreiber erlaubt seyn, sobald nur überhaupt ein freierer Gesichtspunkt der Wunderbegebenheiten zugestanden wird? Man schiebt ja dadurch dem Schriftsteller keinen Sinn unter, an den er nicht gedacht hat. Man giebt zu, daß er ein Wunder habe erzählen wollen; man forscht nur nach, da man nun einmal die Ansicht des biblischen Schriftstellers nicht zu der seinigen machen kann, ob man nicht *durch Vergleichung der Umstände* das reine Factum wieder gewinnen kann, aus welchem die Wundererzählung durch eigne Deutung der Zuschauer und des Schriftstellers selbst entstanden ist. Oder man will auch nur die *Möglichkeit* zeigen, wie etwas natürlich geschehen *könne*, ohne sogleich seine Idee für das *wirkliche reine Factum* auszugeben. —

Denn freilich hält es in den mehrsten Fällen sehr schwer, oder es ist vielmehr nicht selten ganz unmöglich, das reine Factum aus einer Wundergeschichte zu gewinnen; und es ist daher meist rathsamer, sich des natürlichen Erklärens der biblischen Wundergeschichten ganz zu enthalten und lieber seine Unwissenheit und sein Unvermögen, das reine Factum zu erforschen — kurz das Non liquet — aufrichtig zu bekennen, als sich mit unnatürlichen Erklärungen vergebliche Mühe zu geben.

zu einer natürlichen Erklärungsart dadurch aufgefordert*). Nur sondere man in der Darstellung das Gewisse, Historische, von dem des Zusammenhangs wegen Hinzugedachten, als bloß Möglichen, sorgfältig ab. Man bewundert alsdann den redlichen Evangelisten, der, indem er nach seiner Ansicht ein wirkliches Wunder erzählen will, doch so treu referirt, daß die Spuren des natürlichen Zusammenhangs der Begebenheit deutlich durchschimmern, und daß man ihn nun gleichsam *aus sich selbst berichtigen* kann. Auf diesem Wege der Schriftforschung ist man sicher, daß man wenigstens in der Hauptsache — der Ableitung der Begebenheit aus natürlichen Ursachen, — nicht geirrt habe, wenn man sich gleich bescheiden muß, daß man bei *einzelnen* Partieen der neuen Composition wohl könne fehlgegriffen haben, und daher auch für andre, bessere und leichtere, Compositionen gern und willig freien Spielraum läßt. Hätte man diese liberale, und doch dabei vorsichtige und bescheidene, Methode längst befolgt, so hätten wir sicher keine spöttischen Einwürfe von *Woolston*, keine Romane von *Bahrdt*, keine Geschichte des großen Propheten von Nazareth, aber auch keine bitteren Kritiken des Johannes und seiner Ausleger vor dem jüngsten Gericht erhalten. Wir würden dann aber auch eben so wenig in unsern Tagen das jeden unbefangenen Zuschauer äußerst befremdende Schauspiel eines Uebergangs zum andern Extrem — zur Mystik und zum blinden Glauben an das Wunderbare vor

---

*) Auf diesem Wege hat *Eichhorn* über manche Wundererzählung der Apostelgeschichte ein unerwartetes Licht verbreitet, besonders über die darin vorkommenden Engelserscheinungen, in s. Allgem. Bibliothek der biblischen Litter. B. III, St. 5.

jen haben; und die wahre Würde Jesu würde von er Seite so sehr compromittirt worden seyn, als er wirklich geschehen ist *).

Ob aber für die Aufklärung der Geschichte der erweckung des Lazarus in Johannis Evangelium jenem Wege der bedächtigen Beobachtung etwas zu

---

*) Für diese Digression über das Wunderbare in den Erzählungen des N. T. hoffen wir von allen denen Verzeibung zu erhalten, welche mit uns die unangenehme Bemerkung gemacht haben, wie schief und einseitig in manchen neuern Recensionen die Versuche, die Wundererzählungen natürlich zu erklären, beurtheilt worden sind, als wenn wir aus dem Anfange des 19ten Jahrhunderts wieder in den Anfang des 18ten zurückgeschleudert werden sollten. Vor 10 Jahren durfte man es kaum wagen, ohne ausgelacht oder doch wenigstens bemitleidet zu werden, von wirklichen Wundern des N. T. zu reden, und jeder noch so verunglückte Versuch, die Wunder natürlich zu erklären, wurde mit grossem Beifall aufgenommen. (Das e i n e Extrem:) Tritt aber jetzt ein Ausleger mit einer natürlichen Erklärung einer biblischen Wundererzählung auf, so ist er in Gefahr, von der einen Seite ausgelacht zu werden; denn man ist schon von natürlichen Wundererklärungen ü b e r s ä t t i g t; und von der andern Seite wird jetzt ein solcher Versuch als eine E n t w e i h u n g d e s H e i l i g e n mit Unwillen abgewiesen. (Das a n d r e Extrem! Wie sollte nun noch Glaube und Aberglaube geschieden werden können? Denn auch bei der rohesten Superstition spricht sich das Unendliche im Endlichen aus.) — Es schien uns daher nichts weniger als überflüssig zu seyn, indem wir soeben im Begriff sind, selbst einen ähnlichen Versuch vorzulegen, doch wenigstens den Gesichtspunkt vorläufig anzugeben, aus welchem wir die natürliche Behandlungsart der biblischen Wundererzählungen selbst beurtheilen und von andern beurtheilt wünschten.—

gewinnen sey, 'mag unsre fernere Untersuchung lehren. Es möchte zwar jetzt jede neue Untersuchung nach den gelehrten und scharfsinnigen Aufklärungen eines Paulus (in s. Commentar über das Evangel. Joh.) über diese Geschichte sehr überflüssig scheinen. Allein so viel ich auch diesem verdienstvollen und gelehrten Theologen in dieser Untersuchung verdanke, und so willig ich schon vorläufig gestehe, daß ich in der Hauptsache ganz mit ihm übereinstimme: so glaubte ich doch, daß es nicht überflüssig seyn möchte, in einer andern Ordnung und nach einer andern Methode dieselbe Untersuchung noch einmal anzustellen, um auf einem, wie ich wenigstens glaube, sicherern Wege und mit möglichster Unbefangenheit zu demselben Ziele zu gelangen. Ich glaubte überdieß, um nichts von Belang zu übergehen, auch auf die in neuern Zeiten zu wenig bekannten und beachteten Bemerkungen eines anerkannt gelehrten Arztes des sel. Prof. Ackermann's (in Altdorf) gebührende Rücksicht nehmen zu müssen. Der gelehrte Leser mag alsdann nach eigner sorgfältiger Prüfung über die neue Ansicht und über die Haltbarkeit ihrer Gründe selbst entscheiden. —

Die erste Frage betrifft die Aechtheit dieser Geschichte. Wenn Johannes nicht der Verfasser des ihm zugeschriebenen Evangeliums wäre, wie der Verfasser der Schrift: der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht, und vorzüglich Hr. Pred. Horst *) mit scharfsinnigen Gründen noch in unsern Tagen behaupteten: so würde schon dadurch die Erzählung von der Wiederbelebung des La=

*) in einer gelehrten Abhandlung in Henke's Museum für Religionswissenschaft, Heft I.

is sehr verdächtig werden müssen. Allein es hat
t an gelehrten Vertheidigern des Ev. Johannis ge-
diese scheinbaren Einwürfe gefehlt, worunter Hr.
rhofpr. D. Süskind *) den ersten Rang behaup-
welche mit den bündigsten Gründen jene Einwürfe
erlegt und die Aechtheit dieses Evangeliums gerettet
en **). Wir können also wohl mit Zuverlässigkeit
die Aechtheit dieses Evangeliums voraussetzen. —
r eine andere Frage ist, ob diese Erzählung nicht
ırch verdächtig werde, daß sie bei Johannes allein
t. An sich könnte zwar dieser Umstand nichts gegen
Wahrheit derselben beweisen; denn da Johannes
zt schrieb und ein Vertrauter Jesu gewesen war,
onnte ihm nachher noch manches beifallen, was die
gen Evangelisten übergangen hatten. Allein diese
ebenheit ist zu merkwürdig und greift zu sehr in
Leidensgeschichte Jesu ein, da sie die nächste Ur-
e der scharfen Maßregeln des jüdischen Synedriums
n Jesum war (V. 47 ff.), als daß die übrigen
ıngelisten, besonders Matthäus, sie hätten mit Still-
eigen übergehen können, wenn sie ihnen bekannt ge-
n wäre. Aber wie konnte eine so merkwürdige und
enreiche Begebenheit ihnen, besonders dem Matthäus,

*) vergl. dessen Magazin für christl. Dogmatik und Moral, Heft 9 und 11. — Auch Schleker und Nöldeke, jener in einer besondern Schrift, dieser in Henke's Museum Heft I, haben schon schätzbare Bemerkungen jenen Einwürfen entgegengesetzt.

**) Man findet nun das Beste, was zur Vertheidigung der Aechtheit dieses Evangeliums gesagt worden ist, in bündiger Kürze beisammen in Hrn. D. Wegscheider's Versuch einer vollständigen Einleitung in das Evangelium des Johannes (Göttingen, 1806.) S. 78 — 156.

unbekannt bleiben? Hier ist eine Schwierigkeit, welche allerdings unsere Aufmerksamkeit verdient. Die meisten, besonders ältern, Ausleger übergehen entweder ganz diese Frage, oder finden gar eine besondere Absicht des Heiligen Geistes darin, daß er den drei ersten Evangelisten diese Erzählung nicht inspirirt habe, weil er sie dem Johannes vorbehalten wollte, damit nicht alle vier Evangelisten einerley wichtige Begebenheit erzählten. (Eine eigne Art der fruchtbaren theologischen Teleologie, welche mit dem strengen Begriff von Theopneustie steht und fällt!) — Andere werfen wohl die Frage auf, lassen sie aber entweder unbeantwortet, oder fügen hinzu: Die Sache scheine zwar verdächtig; aber sie wollten sie nicht weiter urgiren. (Doch wohl aus großmüthiger Schonung! Der Stachel bleibt doch zurück.) Andre antworten zwar, z. B. Grotius, Whithby ꝛc., aber ihre Antwort befriedigt nicht. Sie meinen, die übrigen Evangelisten hätten die Geschichte absichtlich ausgelassen, „damit Lazarus keinen Verdruß davon haben möchte." — Allein erstlich ist es unwahrscheinlich, daß die Bücher der Christen dem Synedrium in die Hände gekommen seyen. Nicht nur hielten die Christen ihre Bücher heilig und geheim; sondern überhaupt war auch der Umlauf der neuen Schriften, wenn nicht besondere Umstände, Empfehlungen und Protectionen hinzukamen, in jenen Zeiten, schon durch die Seltenheit und Sparsamkeit des Bücherverkehrs, sehr langsam, und ist durchaus nicht mit der schnellen Circulation unsrer Druckschriften zu vergleichen. Ueberdieß erfolgten bald nach der Erscheinung dieser Evangelien die unruhigen Kriegszeiten in Judäa. Wenn man alles dieß bedenkt, so ist es gewiß nicht wahrscheinlich, daß das jüdische Synedrium Kenntniß von diesen drei Evangelien erhalten haben soll, wenn gleich frühere schriftliche Aufsätze über das Leben und die Thaten Jesu in aramäischer

Sprache, welche wohl frühe in Palästina unter den Christen in Umlauf gekommen zu seyn scheinen und höchst wahrscheinlich auch von unsern Evangelisten benutzt worden sind (Luc. I, 1 ff.), in die Hände des Sanhedrins gekommen seyn mögen. Aber, was die Hauptsache ist, diese Geschichte der Wiederbelebung des Lazarus mußte an sich schon unter den Juden sehr bekannt seyn; und eben deßwegen strebte man ja, nach Joh. XII, 10., dem Lazarus ebenfalls nach dem Leben, um das Andenken an diese Begebenheit ganz zu vertilgen und dem Gerede darüber schnell ein Ende zu machen. Lazarus schwebte also schon sogleich nach seiner Wiederbelebung in großer Lebensgefahr; und es ist nicht wahrscheinlich, daß eine spätere nach 30 Jahren abgefaßte Erzählung der Evangelisten diese Lebensgefahr für ihn vermehrt haben sollte, wenn er anders noch am Leben gewesen ist, als diese Evangelien geschrieben wurden; welches wie sehr bezweifeln. War also Lazarus damals gar nicht mehr am Leben, so fällt ohnehin der angeführte Grund des Stillschweigens der übrigen Evangelisten von dieser Begebenheit ganz weg. — Demnach genügt die Antwort des **Grotius** auf jene bedeutende Bedenklichkeit durchaus nicht; und eine andere hat man bisher, meines Wissens nicht gegeben. Nothwendig muß man sich daher nach einer andern Erklärung des sonderbaren Phänomens umsehen. Diese können wir aber nur in der **wahrscheinlichen Entstehungsart der drey ersten Evangelien** finden. Doch soll es uns sehr angenehm seyn, wenn Andre einen **leichtern** Weg, dieses Phänomen zu erklären, entdecken sollten.

Bekanntlich theilt sich jetzt die exegetisch-kritische Welt über den Ursprung der Evangelien in zwei Haupt-

werden können, wenn der zweite genau untersucht worden ist. Allein selbst diese Untersuchung wird doch durch manche Punkte, welche schon bei der ersten Frage zur Sprache kommen, wieder sehr erleichtert. Und so mag es denn bei dieser Ordnung hier bleiben. — Die *erste Frage*, ob die Wiederbelebung des Lazarus ein *eigentliches* Wunder gewesen sey? kann aus der Erzählung selbst *nicht völlig* entschieden werden; denn die Entscheidung hängt davon ab: ob Lazarus wahrhaft todt oder *scheintodt* gewesen sey? Und keines von beiden kann *strenge erwiesen werden*. Doch so viel kann man wohl *zuversichtlich* behaupten, daß, wenn auch Lazarus nur scheintodt gewesen ist, seine Wiederbelebung nach den in der Erzählung angeführten Umständen doch sehr wunderbar erscheint und mit Recht als ein Akt der allerbesondersten göttlichen Vorsehung betrachtet werden kann. Und eben so gewiß ist es, daß *Johannes* diese Begebenheit für ein *wahres* Wunder gehalten habe. Wie hätte er sich sonst so ausdrücken und so erzählen können, wie er V. 14. 15. 25. 39. 40. 45. gethan hat, wenn er den Lazarus damals nicht für wirklich todt gehalten hätte? — Ja sogar, wenn wir die Geschichte in einem andern (nachher von uns anzugebenden) Zusammenhange und nach einem freiern Gesichtspunkte betrachten, als sie bei dem ersten Anblick erscheint und als sie Johannes selbst gedacht hat, obgleich nach gewissen Spuren, welche in der Erzählung des Johannes selbst liegen, *könnte* doch noch immer die Wiederbelebung des Lazarus als ein Wunder angesehen werden. Nur werden diese Spuren, wie sich unten zeigen wird, bei ihrer weitern Verfolgung zu einem Standpunkte führen, von welchem man diese Begebenheit eben so gut *natürlich* erklären kann, ohne ihr Gewalt anzuthun; welches aber nicht der Fall seyn möchte, wenn diese Spuren entweder

in der Erzählung nicht vorhanden wären, oder wenn man sie nicht weiter verfolgte. — Die Erzählung für sich betrachtet entscheidet also nicht, weder für noch gegen ein Wunder, so lange nicht bewiesen werden kann, daß Lazarus wirklich todt gewesen sey oder nicht. Nur der Leser kann für sich darüber verschieden entscheiden, nachdem er schon a priori entweder für die völlige Unmöglichkeit oder doch hohe Unwahrscheinlichkeit eigentlicher Wunder im theologischen Sinne gestimmt ist, oder aber die Möglichkeit derselben zugiebt, und vielleicht gar an die Gewißheit eigentlicher Wunder im N. T. glaubt. — Doch wollen wir sehen, wie weit wir durch unbefangene Prüfung und Vergleichung der erzählten Umstände historisch kommen können, oder nicht. Zur richtigern Würdigung dieser Erzählung wird es aber gut seyn, die Punkte, worauf es hier ankommt, auf gewisse Hauptsätze zurückzuführen. —

1) Es kann aus den in der Erzählung des Johannes liegenden Thatsachen nicht erwiesen werden, daß Lazarus wahrhaft todt gewesen sey. Nach diesen wäre es eben so möglich, daß er bloß scheintodt gewesen. — Aus dem Urtheil der Martha V. 39. (ἤδη ὄζει) fließt nicht, daß Lazarus wirklich schon gerochen habe, folglich schon in Fäulniß übergegangen sey; denn dieß war nur ein Schluß der Martha, weil es schon der vierte Tag sey, daß Lazarus im Grabe läge. Denn freilich, wenn das Urtheil der Martha ein wahres Factum begründete, so müßte Lazarus wahrhaft todt, folglich seine Wiederbelebung ein wahres Wunder gewesen seyn. — Außerdem führt aber der sel. Prof. Ackermann (zu Altdorf) in einer schätzbaren, obgleich, wie es scheint, beinahe vergessenen Abhandlung *) die sich im 4. St. der Materia-

*) Unter der Aufschrift: Betrachtungen über die Geschich-

lien für Gottesgelahrtheit (1784.) befindet, sehr scheinbare Gründe für den wahren Tod des Lazarus an, welche noch immer verdienen, näher erwogen zu werden, ob sie gleich größtentheils schon in der Medizinisch = hermenentischen Untersuchung der in der Bibel vorkommenden Krankengeschichten (1794.) geprüft worden sind. — Die Hauptgründe Ackermann's sind folgende:

a) „Die vorhergegangene Krankheit des Lazarus „müsse von längerer Dauer gewesen seyn, als solche „Krankheiten, welche durch ihre schnelle Wirkung die „Lebenskräfte auf eine kurze Zeit hemmen; sie müsse, „weil sie gegen den 7. Tag geendiget habe, von der „höchst hitzigen Art gewesen seyn. Eine solche lasse „sich aber ohne völlige Zerstörung im Körper nicht den„ken; hier trete also kein Scheintod ein, sondern der „wirkliche" — Allein ganz abgerechnet, daß wirklich, wie Andre behaupten, langwierige chronische Krankheiten, die nicht morbi acuti sind, einen Scheintod verursachen können; abgerechnet, daß selbst bei hitzigen Krankheiten die Natur sich durch gewaltsame Krisen zu helfen suche, welche einen Scheintod herbeiführen, wo die Natur gleichsam neue Kräfte wieder sammelt; vielmehr dem sel. Ackermann alle seine medizinischen Behauptungen, ungeachtet des dagegen erhobenen nicht unbedeutenden Widerspruchs, zugegeben; (denn in solche medizinische Untersuchungen und Streitigkeiten, welche ohnehin nur für ein medizinisches Journal geeignet sind, kann ich mich natürlich, als Theologe, ohne große Unbescheidenheit unmöglich

---

ten der Erweckung der Todten zum Leben, im alten und neuen Testament, von Dr. Joh. Chr. Gottl. Ackermann.

einlassen): so beruhet das ganze Raisonnement auf einem falschen, wenigstens unerweislichen, chronologischen Calcul, daß die Krankheit wohl sieben Tage gedauert habe. — Allein die Krankheit konnte ja schnell überhand nehmen, und einen Scheintod noch an demselben Tage, wo sie bedenklich wurde, verursachen, wie man mehrere Beispiele hat. An demselben Tage konnte also schon der Bote an Jesum abgeschickt werden, am folgenden Tage zurückkehren, wo Lazarus schon todt und begraben war, am dritten Tage wieder zu Jesu abgehen, um die Todesnachricht zu überbringen; und am 4. ging nun Jesus selbst nach Bethanien, und kam Nachmittags an. (Bahrdt nahm nur eine Ohnmacht von 50 Stunden an: das ist wohl zu wenig. Man muß wohl drey volle Tage annehmen, folglich gegen 70 Stunden) — Ackermann hingegen calculirte so: „Die Krankheit muß doch wenigstens drey Tage gedauert haben, ehe sie so bedenklich wurde, daß man einen Boten an Jesus abschickte. Dieser brauchte einige Tage, bis er ankam. So haben wir schon fünf Tage; und nach zwey Tagen sagte erst Jesus, daß Lazarus todt sey. So haben wir volle sieben Tage." — Allein Ackermann bedachte nicht, daß Jesus damals nur vier Meilen von Bethanien entfernt war, daß also der Bote sehr wohl sogar in einem halben Tage (und nicht erst in zwey Tagen) zu Jesu kommen konnte. Folglich hat das Ackermannsche Argument, welches eine Krankheit von 7 Tagen voraussetzt, keinen festen Grund; ob ich gleich die Möglichkeit, daß die Krankheit 7 Tage gedauert haben könne, nicht bestreiten mag. Wer wird über bloße Möglichkeiten streiten? Aber eben so wenig kann auf der andern Seite etwas auf bloße Möglichkeiten gebauet werden. — Ja nach der bessern Erklärungsart von V. 4. kann die Krankheit des Lazarus nicht einmal von hitziger Art gewesen seyn (wie Ackerman be-

hauptet und darauf sein ganzes Raisonnement bauet.) Jesus sagt da von ihr: ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον. Das heißt (nach dieser Erklärung), die Krankheit hat nichts zu bedeuten; sie ist nicht tödlich. Allein wenn auch hitzige Krankheiten nicht absolut tödlich sind, so sind sie doch sehr bedenklich. Jesus hätte also die Krankheit des Lazarus nicht so leicht nehmen können, wenn es eine hitzige Krankheit gewesen wäre. — Doch da diese Erklärung des 4. V. nicht schlechthin nothwendig ist, sondern nur nach einem freiern Gesichtspunkte der ganzen Begebenheit statt findet, ob sie sich gleich durch Leichtigkeit nicht wenig empfiehlt, so möchte davon, wenigstens hier schon, kein Gebrauch gegen Ackermann zu machen seyn. Und die obigen Bemerkungen reichen schon zum Beweise hin, daß Ackermann von precären Voraussetzungen ausgegangen ist.

b) „Die Schwestern des Lazarus würden sich doch „wohl alle Mühe gegeben haben, ihn ins Leben zu„rückzubringen. Da diese nun fruchtlos geblieben wäre, „so sey der Tod des Lazarus kein bloßer Scheintod gewesen.“ — Allein es fragt sich: α) ob es den Schwestern des Lazarus, wenn sie einmal ihren Bruder für todt gehalten haben, nur in Sinn gekommen ist, wirksame Mittel zu seiner Wiederbelebung anzuwenden. Noch heutiges Tages denken die Wenigsten an einen bloßen Scheintod ihrer Verstorbenen; es fällt ihnen daher gar nicht ein, dieselben wieder in das Leben zurückzubringen. Man weiß ja ohnehin, wie sehr die Juden von jeher mit der Beerdigung ihrer Todten geeilt haben, und noch an vielen Orten eilen. Man mußte ja eben deßwegen in neuern Zeiten durch die schärfsten polizeilichen Maßregeln ihren Vorurtheilen begegnen und gegen ihre Widerspenstigkeit sogar Gewalt brauchen. — Es fragt sich ferner: β) ob man auch die wirksamsten

tel zur Wiederbelebung, welche freilich jetzt in Deutsch= so ziemlich allgemein bekannt sind (obgleich die ksamkeit und Zweckmässigkeit mancher unter ihnen neuern Schriftstellern wieder in Zweifel gezogen en ist), schon damals unter den Juden wirklich nnt habe? Dieß kann man wohl mit ziemlicher rlässigkeit verneinen. Aber oft helfen sogar die tel nichts sogleich im Anfange des Scheintodes, die Natur selbst allmählig ihre Kräfte wieder ge= nelt hat. Und alsdann bewirkt nicht selten ein es glückliches Ohngefähr die Wiederbelebung, nach= man vorher lange und vergeblich die wirksamsten tel angewendet hatte. Die Natur ist oft in ihrem ge sehr eigensinnig und trotzt jeder Kunst, die sie gewissen Wirkungen zwingen will; und zu einer rn Zeit wirkt sie dasselbe von selbst, ohne alle liche Beihülfe oder Nöthigung. Man würde da= sehr unsicher von der Fruchtlosigkeit der in einem ssen Zeitpunkte angewandten Mittel auf den wah= Tod des Verstorbenen schließen. Man muß vielmehr Todten noch mehrere Tage über der Erde lassen ihn inzwischen genau beobachten. (Dieß veranlaßte n neuern Zeiten die Errichtung der Leichenhäuser an ielen Orten.) Nun ist aber bekannt, daß die Juden der Bestattung ihrer Todten möglichst eilten; und mußten alle angewandten Mittel zur Wiederbelebung unsicher seyn. —

c) Endlich meinte auch Ackermann: „In einem ßen Klima könne der scheinbare Tod schwerlich vier ge fortdauern; die Fäulniß trete da weit früher .“ — Allein eigentlich waren wohl nur erst drey Tage verflossen; der Tag seiner Wiederbelebung der 4. Tag. Das will das τεταρταῖος V. 39. n, und so ist wohl auch das τέσσαρας ἡμέρας ἔχειν

ἐν τῷ μνημείῳ, V. 17. zu verstehen. Ferner, abgerechnet, daß die Wärme, welche freilich die Fäulniß eines wirklich todten Körpers befördert, viel zur Unterhaltung des Lebensprincips in einem bloß scheinbar todten Körper beiträgt, so lag ja Lazarus in einem kühlen Gewölbe (in einer Höle, σπήλαιον, V. 38.). Endlich kömmt es auch auf die Ursache des Scheintodes an; ob diese in einer Ohnmacht, oder in einer Erstarrung liege. Ist das Letztere, so kann der Scheintod sehr lange anhalten; und die Wärme ändert nichts. Man hat ja Beispiele, daß Scheintodte erst nach 20 bis 30, ja einige sogar erst nach 40 Tagen ins Leben zurückgekehrt sind; wie Ackermann selbst mehrere dergleichen aus Bruier, Louis u. a., und Paulus aus Löfler's Dissertation (1694.) anführen. Ackermann ging nur bey diesem Argumente von der Hypothese aus, daß Lazarus an einer hitzigen Krankheit am 7. Tage gestorben sey. In einem solchen Falle ist freilich ein so langer Scheintod undenkbar. — Allein gerade diese Voraussetzung ist ganz unerweislich. Endlich konnte auch, wie schon von mehrern bemerkt worden, wenn Lazarus nur scheintodt gewesen, die durch die Oeffnung des Grabes hergestellte freie Gemeinschaft der atmosphärischen frischen und doch erwärmten Luft mit der dumpfen in der Höle zur schnellern Wiederbelebung des Lazarus nicht wenig beitragen. — Noch weniger können die Einwendungen des Hrn. Conrect. Kußwurm in Henke's Museum für Religionswissenschaft, B. II. St. 1., gegen Eck (über die Wundergeschichten des N. T.) etwas beweisen. Vielmehr scheinen mir Beide, Hr. Eck und sein Gegner, diese Begebenheit sehr einseitig betrachtet zu haben; weßwegen ich mich auch nicht länger dabei aufhalte. — Möglich wäre also allerdings bei Lazarus ein bloßer Scheintod gewesen. Nur beweiset der Context nicht evident

Wirklichkeit desselben, so wenig, als die des
hren Todes. —

2) Die zweite Bemerkung ist folgende: Jesus
ieht die ganze wunderbare Begebenheit bloß auf
tt, nicht auf seine eigne Kraft. Er dankt
tt V. 41., daß er ihn erhöret habe. Die Wie-
belebung des Lazarus hatte also nach der eignen
erzeugung und deutlichen Versicherung Jesu nur in
tt, in seiner Macht und Weisheit ihren Grund,
t aber in einer gewissen, Jesu eigenthümlich All-
htskraft. Dieß möchte wohl auch bei andern Wun-
ı Jesu der Fall gewesen seyn..

3) War die Wiederbelebung des Lazarus aus na-
lichen Ursachen und einem sonderbaren Zusammen-
se und Zusammentreffen derselben geflossen: so kann
ı nicht annehmen, daß Jesus auf natürlichem Wege
e natürliche Wiederbelebung bestimmt voraus-
ehen, und in sofern sie auch bestimmt vorher-
igt habe, ob man gleich zugeben kann, daß er wohl
Ahnung davon gehabt haben könne. Mochte also
n Erstarrung oder ein anderer Zufall die Ursache
Scheintodes des Lazarus gewesen seyn: so konnte
Jesus die Zeit der Wiederbelebung desselben nicht
immt vorhersagen, noch auch sagen, daß er densel-
vom Tode erwecken werde (V. 4. 11.); denn er
te ja in dem Falle der natürlichen Wiederbele-
g eben so gut auch früher aufwachen und sich noch
der Ankunft Jesu in Bethanien als wieder lebend
nelden können. — Wenn aber Jesus dennoch diese
bestimmt vorausgewußt hat, oder wenn er im
l der nicht-natürlichen Wiederbelebung seines
undes zuverlässig gewußt hat, daß Gott hier etwas
ßerordentliches thun werde: so läßt sich dieß nur

durch göttliche Offenbarung erklären, und es fand hier wenigstens ein miraculum praevisionis Statt. Hat aber Jesus die Wiederbelebung des Lazarus nicht gewiß vorausgesehen: so ist auch kein Wunder bei Jesu, nicht einmal ein Wunder der Vorsehung, nothwendig anzunehmen. Alsdann muß aber auch V. 4. und 11. entweder anders erklärt, oder ein späterer Zusatz in ihnen angenommen werden. — Davon hernach!

4) Noch weniger ist mit dem Verfasser des Horus und mit Woolston anzunehmen, daß diese Begebenheit ein zur Verherrlichung Jesu in jener Gegend verabredeter Handel der drey Geschwister gewesen sey. Da hätten diese in der That eine sehr elende Farce mit Jesu gespielt, wenn es ohne sein Vorwissen geschehen wäre; und die beiden Schwestern hätten sich überdieß der schändlichsten Heucheley schuldig gemacht. Ja sie hätten nicht einmal ohne grobe Bestechung Andrer und ohne Furcht verrathen zu werden, füglich diese Farce spielen können, da sie ja nicht selbst ihren Bruder ins Grab brachten, sondern dieß nach jüdischer Sitte andern dazu bestellten Leuten überlassen mußten. Hätte aber Jesus selbst darum gewußt; wäre es also ein von Allen, auch Jesu selbst, angelegter und mit Bestechung Andrer dazu nöthigen Personen verbundener Plan gewesen: was sollte man dann von Jesu denken, der noch ein so scheinbares gefühlvolles Dankgebet sprach, V. 41. 42.? Allein so etwas von Jesu denken, hieße gewiß ihn zu einem ausgelernten Heuchler und Betrüger herabwürdigen. Und würde nicht Jesus geeilt haben, wenn er um den Betrug gewußt hätte, seinen Freund Lazarus bald aus seinem Kerker zu befreien? Wie konnte er da noch zaudern? Zugleich wäre es auch ein sehr gefährlicher Betrug gewesen, wenn die Personen, die darum wußten, es verrathen hätten und La-

zarus, der ohnehin ein Einheimischer war, zur Inquisition gezogen worden wäre. — Eine eben so verächtliche Farce hätte Jesus gespielt, wenn er nach Bahrdt's elendem Roman von einem guten Freunde, von welchem Lazarus gesalbt worden wäre, erfahren hätte, daß er noch athmete. Würde dieser gute Freund diese wichtige Nachricht nicht zuerst und eiligst den Schwestern des Lazarus gemeldet haben, um ihn geschwind wieder ins Leben zurückzubringen? Aber erst 4 Meilen zu laufen, um es Jesu zu hinterbringen, damit dieser die Rolle eines Wunderthäters spielen könnte — das wäre von diesem guten Freunde unsinnig und schlecht zugleich gewesen. — Wenn man Romanen dichten will, so sollte man doch erst wahrscheinlich dichten lernen! — Woolston behauptete sogar, der Betrug wäre von dem jüdischen Synedrium entdeckt worden, und deßwegen hätte es beide, Jesus und Lazarus, zum Tode verurtheilt. — Allein wo ist der historische Beweis? Nach dem Johannes (XI, 53. XII, 10.) intendirten die Sanhedristen nur einen Meuchelmord; wenn sie aber die Sache gerichtlich entdeckt hätten, so hätten sie ja öffentlich zu Werke gehen können; und sie hätten gewiß auch den entdeckten Betrug allenthalben bekannt gemacht und keine Mittel gespart, um dieser zur Unterdrückung Jesu und seiner Lehre so wichtigen Entdeckung die möglichst ausgedehnte Publicität zu verschaffen. Wie hätte aber alsdann Jesus noch so viele Anhänger behalten können? — Allein, sagt der Gegner, warum glaubten denn nicht alle Zuschauer an Jesum, wenn doch diese außerordentliche Begebenheit der Wiederbelebung des Lazarus wirklich vorgefallen ist? Darum, weil diese unglaubigen Zuschauer mit den Pharisäern zwar die Wunder Jesu nicht läugneten, sie aber dem Teufel zuschrieben. Da mochte noch so viel Wunderbares für Jesum und sein göttliches Ansehen geschehe-

hen; sie glaubten dennoch nicht. — Bei solchen Verläumdungen Jesu und seiner Thaten halten wir uns also nicht weiter auf. Man kann darüber Lilienthals gute Sache der Offenbarung Th. X. nachlesen. — So viel über die erste Frage! Doch wird selbst die Beantwortung der zweiten Frage am Ende auch auf die erste noch einiges Licht werfen: ob nämlich selbst in dem Falle, daß diese Wiederbelebung des Lazarus kein wahres, von Gott unmittelbar gewirktes, Wunder gewesen seyn sollte, nicht etwas Außerordentliches, vermittelst einer speciellen göttlichen Vorsehung, zur Bestätigung des göttlichen Ansehens Jesu, dabei vorgefallen sey?

Die zweite Frage: „Wie wir den ganzen Zusammenhang der Begebenheit zu denken haben?" theilt sich wieder, wenn wir bei ihrer Untersuchung genau und gewissenhaft zu Werke gehen wollen, in zwei Fragen: 1) Wie ist die Begebenheit zu denken, wenn wir die ganze Erzählung des Johannes von Wort zu Wort als factisch wahr annehmen? — 2) Liegen nicht selbst in dieser Erzählung einige deutliche Spuren, welche uns berechtigen, die Begebenheit noch etwas anders zu fassen? Und welches ist wohl alsdann, wenn wir diese Spuren verfolgen, die wahrscheinlichste Vorstellung des ganzen Vorgangs? — Ueber diesen letzten Punkt muß ich nun allerdings mit Hrn. Paulus ganz übereinstimmen. Allein um nicht in den Verdacht zu kommen, als ob man etwas, das gar keinen Grund habe, nur erschleichen wolle, mußte nicht nur so manches bei der ersten Hauptfrage vorausgeschickt werden, sondern überdieß ist auch noch der erste Punkt der zweiten Hauptfrage genau zu erörteen, ehe man zur wahrscheinlichen Ansicht der ganzen Begebenheit fortschreiten kann. Und gerade dieß hat

Hr. Paulus in seiner schätzbaren Untersuchung übersprungen und sich eben dadurch den Beifall etwas erschwert.

1) Ist alles gerade so geschehen, wie es hier erzählt wird, so ist die Begebenheit im Zusammenhange nach dem Sinne Johannis, des Referenten, so zu denken. — Als die Schwestern des Lazarus Jesu die Krankheit ihres Bruders berichten ließen, so wußte er schon durch göttliche Offenbarung, daß Lazarus sterben, aber auch durch göttliche Kraft, wenn Jesus zum Grabe käme, wieder aufleben werde *). [Dieß erhellt aus V. 4., wo Jesus sagt: diese Krankheit diene zur Verherrlichung des Sohnes Gottes, d. i. seiner selbst; vergl. V. 11., wo Jesus versichert, er werde den Lazarus auferwecken, und V. 41., wo Jesus seinem himmlischen Vater nach der Wiederbelebung des Lazarus dankt, daß er ihn erhöret habe. — So muß aber auch der Ausspruch Jesu V. 4. αὐτη ἡ ἀσθένεια ὐκ ἔςι πρὸς θάνατον, (freilich etwas gekünstelt) so erklärt werden: „Diese Krankheit wird keinen fort-

*) Sonst dachte man die Sache so: Jesus habe sich damals sogleich vorgenommen, den Lazarus zwar sterben zu lassen und nicht von seiner Krankheit zu heilen, aber alsdann denselben durch seine eigene Wunderkraft vom Tode zu erwecken, um dadurch sowohl auf die Seinigen, als auf die jüdische Nation überhaupt einen desto stärkern Eindruck zu machen. — Allein daß dieß nach Johannis Bericht nicht so zu denken sey, sieht man aus V. 41 ff., wo Jesus Gott, seinem himmlischen Vater, dankt, daß er sein Gebet erhöret habe, und dadurch deutlich zu erkennen giebt, daß Lazarus durch Gottes Kraft wieder ins Leben gekommen sey, wofür er nun seinem himmlischen Vater innigst danke! —

*dauernden* Tod zur Folge haben" **)]. — Hierauf wartete nun Jesus noch einige Tage, um den Lazarus nicht sogleich nach seinem Tode wieder ins Leben zurückzurufen, sondern ihn noch etliche Tage im Grabe zu lassen, damit dessen Wiederbelebung noch evidenter als *Gotteswerk* erschiene. Nun sagte er erst zu seinen Schülern V. 11.: „Lazarus, unser Freund, ist entschlafen; ich will ihn aber aufwecken." Und als seine

---

*) Unstreitig leichter und natürlicher aber ist die Erklärung, welche dem gewöhnlichen Sprachgebrauche folgt: „Diese Krankheit ist *nicht tödtlich*. Alsdann ließe sich's auch leichter erklären, warum Jesus nicht sogleich nach Bethanien abgegangen sey; weil er nichts aus der Krankheit machte; sie schien ihm ganz unbedenklich zu seyn. Alsdann müßte aber das Folgende V. 4.: ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ δι' αὐτῆς (sc. ἀσθενείας) bloß von der *Heilung* der Krankheit durch Jesum verstanden werden, welche zu seiner neuen Verherrlichung dienen würde. Allein an *diesen* Sinn der Worte Jesu dachte Johannes hier sicher nicht: denn sonst hätte er glauben müssen, daß Jesus sich hier *geirrt* habe; und das glaubte Johannes bei seinen hohen Begriffen von Jesu gewiß nicht. Er läßt ja Jesum V. 11. sagen: „Ich werde ihn *auferwecken*." Folglich konnte Johannes in *diesem* Zusammenhange bei jenen Worten V. 4. unmöglich an bloße *Heilung* des Lazarus denken. — Eine andere Frage aber ist es: ob Jesus sich nicht wirklich in seinem anfänglichen Urtheile über die Krankheit des Lazarus, wenigstens *gewissermaßen*, geirrt habe, und ob die Worte Jesu: „diese Krankheit ist nicht zum Tode", nicht nach dem wahren Sinne *Jesu selbst* (nicht Johannis) heißen sollten: diese Krankheit ist nicht tödtlich. Davon hernach bey der Erörterung der zweiten Frage. — Hier ist einstweilen nur die Rede von dem Zusammenhange der Begebenheit nach dem Buchstaben der *Erzählung*, folglich *nach der Ansicht des Johannes*.

Schüler das Schlafen nicht recht verstanden und bloß an einen natürlichen Schlaf, nicht aber an ein Entschlafen, dabei dachten, so sagte er bestimmter (V. 14.): „Lazarus ist gestorben"; und setzt hinzu (V. 15.): Ich freue mich um euretwillen, daß ich nicht gegenwärtig gewesen bin. — ἵνα πιστεύσητε. Das kann nun nach der Ansicht des Johannes keinen andern Sinn haben, als: „Damit ihr nur desto größere Gelegenheit bekommet, euren Glauben an mich zu befestigen durch das Außerordentliche der Wiederbelebung des Lazarus; denn wäre ich gegenwärtig gewesen und hätte den Lazarus geheilt, so hätte dieß gewiß keinen so großen Eindruck gemacht, als wenn jetzt der todte Lazarus auf meinen Ruf aus dem Grabe hervorkömmt." *) — Als nun Jesus in Bethanien wirklich angekommen,

---

*) Hr. D. Paulus erklärt das ἵνα πιστεύσητε so: „Ich hielt die Krankheit nicht für tödtlich; wenn also Lazarus doch in meiner Gegenwart gestorben wäre, so hätte das euren Glauben erschüttern können. Es war also ganz gut, daß ich nicht da war." — Allein 1) es wäre ganz gegen die Weisheit Jesu gewesen, so etwas laut zu sagen, daß er sich in seiner Ansicht der Krankheit geirrt habe, wenn er es auch bei sich gedacht hätte Eine solche unvorsichtige Aeusserung Jesu hätte ja nothwendig das bisherige unbeschränkte Zutrauen seiner Schüler zu ihm schwächen müssen. 2) Johannes wenigstens hätte bei seinen hohen Begriffen von Jesu sicher nicht an diesen Sinn seiner Worte gedacht. 3) Wenn die Worte diesen Sinn haben sollten, so mußten sie auch etwas anders lauten, z. B. ἵνα μὴ ἐκλείπῃ ἡ πίστις ὑμῶν, aber nicht ἵνα πιστεύσητε, welches letztere immer etwas Positives, nicht bloß Negatives, ausdrückt. Der von Hrn. D. Paulus aufgestellte Sinn kann also unmöglich der wahre Sinn weder Jesu selbst, noch weniger des Johannes, seyn. —

war, so ging ihm Martha voll Kummers über den Tod ihres Bruders entgegen und äußerte ebenfalls, wenn Jesus nur gegenwärtig gewesen; so wäre gewiß ihr Bruder nicht gestorben, sondern auf der Stelle von Jesu geheilt worden (V. 21.). Wenn nun Jesus V. 23. ihr darauf erwiedert: ἀναςήσεται ὁ ἀδελφός σου, so muß das nach dem Vorhergehenden und im Sinne Johannis von der wirklichen und baldigen Wiedererweckung des Lazarus (nicht von einem Aufwachen von einem bloßen Scheintode) verstanden werden. Da aber die Martha ihn nicht recht verstand, sondern (V. 24.) seine Verheißung auf die allgemeine Auferstehung zog, so drückte er sich in seiner Antwort (V. 25. 26.) nur im Allgemeinen und sehr zweideutig aus, so daß die Martha seine dunkle Anspielung nehmen konnte, wie sie wollte! wahrscheinlich, um nicht durch eine deutliche und bestimmte Erklärung den Eindruck zu schwächen, den die Auferweckung ihres Bruders nachher nothwendig auf sie machen mußte*). [Hieraus fließt zugleich nothwendig, daß die Martha, wenn sie V. 22. zu Jesus sagte: ἀλλὰ καὶ νῦν οἶδα, ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεὸν, δώσει σοὶ ὁ θεὸς, nicht das damit sagen wollte, „daß Jesus, wenn er nur wollte, auch jetzt noch das Leben ihres Bruders von Gott erbitten könnte.“ Denn sonst hätte sie gewiß die Zusicherung

*) Nur bleibt es alsdann immer etwas dunkel, warum Jesus, wenn er diese Absicht hatte, doch vorher, nach der Ansicht Johannis, die bestimmte Erklärung von sich gegeben habe: ἀνασήσεται ὁ ἀδελφός σου. — Nur nach einer freiern Ansicht, welche wir weiter unten mittheilen wollen, spricht Jesus hier nicht so bestimmt, sondern nur (nach einer bekannten Bedeutung des Futuri) von einem Können und Mögen. So verschwindet alsdann die Schwierigkeit von selbst. —

Jesu: ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου, ihrem Wunsche gemäß, erklärt und Jesum gleichsam bei seinem Worte gehalten, nicht aber die Worte Jesu (beinahe etwas bitter) auf die künftige allgemeine Auferstehung der Todten gedeutet. Man müßte denn annehmen, daß die Martha mit einer Art von weiblicher List durch diese etwas bittere Deutung der Zusicherung Jesu eine bestimmtere und ihrem Wunsche zusagende Erklärung von demselben habe herauspressen wollen. — Allein wenn Jesus schon vorher (nach der Ansicht des Johannes) der Martha durch die Worte: ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου (V. 23.) die Zusicherung einer sogleich erfolgenden Wiederbelebung ihres Bruders geben wollte, so hätte er ja durch diese feine Wendung der Martha die beste Gelegenheit gehabt, diese Zusicherung jetzt noch stärker und deutlicher auszudrücken. Und doch drückt sich Jesus nachher dunkler und zweideutiger aus, als vorher. Entweder müßte er also die List der Martha nicht gemerkt haben, oder er hätte absichtlich die Martha noch zweifelhaft lassen wollen. Allein warum hätte er denn, wenn dieß seine Absicht gewesen wäre, schon Anfangs der Martha die (nach der ersten Ansicht der Erzählung im Sinne Johannis) entscheidende Zusicherung gegeben: ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου? Ueberhaupt aber ist es gar nicht wahrscheinlich, daß Martha bei ihrer so traurigen Stimmung hier habe eine List gebrauchen wollen, um Jesum über seine eigentliche Absicht herauszulocken. Wenn also die Martha (nach diesem Zusammenhange) an keine so nahe Wiederbelebung ihres Bruders durch die Vermittlung Jesu dachte, — (sie wollte ja Jesum sogar von der Oeffnung des Grabes abhalten V. 39.) — so können auch ihre Worte: ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεὸν, δώσει σοὶ ὁ θεός, nicht dahin zielen; sondern sie müssen einen andern Sinn haben. Wahrscheinlich hat sie alsdann da-

mir nur sagen wollen: „Wenn du gleich nicht frühe genug hierher gekommen bist und meinen Bruder vom Tode gerettet hast, so wanket deßwegen doch nicht mein Vertrauen auf dich. Ich halte dich noch immer für den Liebling Gottes, dem Gott alles gewähret, was er nur von ihm verlangt." —] — Hierauf rief Martha ihre Schwester Maria, und Jesus wartete inzwischen auf sie vor dem Flecken (V. 28 — 30.) Als diese nun angekommen war und sich vor Jesu niedergeworfen hatte, so stimmte sie weinend (V. 32.) in die Klage ihrer Schwester: Herr, wärest du hier gewesen, so würde mein Bruder nicht gestorben seyn. Dadurch wurde Jesus so erschüttert, daß er selbst seinem Schmerze durch Thränen Luft machen mußte (V. 33 — 35.). — Diese Erschütterung und tiefe Rührung Jesu müßte nun nach der Ansicht, welche Johannes von dieser Begebenheit hatte, bloß von starkem **Mitgefühl** erklärt werden. Denn wenn Jesus durch göttliche Offenbarung schon wußte, daß Lazarus nun **sogleich** wieder vom Tode auferstehen sollte, so konnte er unmöglich **selbst** über den Tod desselben so sehr erschüttert werden, daß er darüber in Thränen ausbrach; sondern nur die Thränen der Maria konnten ihn schmerzen und sein zartes Mitgefühl rege machen. So weinte also Jesus, nach der gewöhnlichen Ansicht, nur über den Schmerz der Maria, nicht aber über den Tod des Lazarus selbst *). — Er ließ nun, ohne sich weiter

*) Auch hier ist wieder eine Schwierigkeit. Das Mitgefühl Jesu mußte doch immer durch die feste Ueberzeugung von dem, was nun bald geschehen sollte, bei ihm sehr geschwächt werden. Und so konnte er die Klage der Maria mit Ruhe anhören, ohne dadurch so innigst bis zu Thränen gerührt zu werden. Er mußte ja mit einem freudigen Vorgefühl zum Grabe gehen; und so mußte

über den Tod des Lazarus herauszulassen, den Stein von der Oeffnung des Grabes wegwälzen, und ließ sich nicht durch die Remonstration der Martha, daß es schon der 4. Tag sey, und der Leichnam wohl schon riechen würde, davon abhalten (V. 38. 39.) *). Er erwiederte vielmehr (V. 40.): Hindere mich nicht in meinem Vorhaben; denn wenn du nur festes Vertrauen hast, so versichere ich dich **), daß du bald deutliche Beweise von göttlicher Macht sehen wirst (ὄψει τὴν δόξαν τῦ θεοῦ). — In dem wahren Verlaufe der Erzählung ist nun nach der Oeffnung der Grabeshöhle etwas zu ergänzen, woran man vor Hrn. Dr. Paulus nicht

sich Freude, nicht Schmerz, in seinem Gesichte ausdrücken. Mit seinen eignen frohen Aussichten konnte er also auch die gute Maria, die ihm ohnehin so lieb war, wieder aufrichten und trösten. Das that er aber nicht; sondern brach dafür selbst in Thränen aus. Sollte das nicht eignen Schmerz über den unerwarteten Verlust seines Freundes verrathen? — Davon hernach! —

*) Aus der Gegenvorstellung der Martha sieht man aber, deutlich, daß sie keine Hoffnung zur Wiederbelebung ihres Bruders hegte. Jesus muß ihr also vorher nicht bestimmt versichert haben, daß Lazarus jetzt wieder in das Leben zurückkehren werde.

**) ὖκ ἔιπον σοὶ ist nicht nothwendig auf eine schon vorher gegebene Zusicherung zu beziehen. Die Redensart entspricht der hebräischen: הלא אמרתי לך; und dieß heißt oft nicht mehr, als: ich gebe dir jetzt die gewisse Versicherung. הלא ist alsdann so viel als הִנֵּה, (so wie auch im arab. [illegible]) Wohlan bedeutet; vergl. Noldii Concordant. particul. ebraeo-chald. ed. Tympii, p. 263. und 867.

dachte, ob es gleich nicht undeutlich in dem Gebete Jesu V. 41 liegt. Hier betet nämlich Jesus: „Ich danke Dir, Vater, daß Du mich erhöret hast.“ Lazarus muß also schon lebendig gewesen seyn; Jesus dankt schon dafür. Wäre Lazarus nicht schon ins Leben zurückgekehrt, so würde Jesus vielmehr so gebetet haben: „Ich bitte Dich, Vater, erhöre mein Gebet, daß Lazarus auf meinen Ruf wieder auflebe.“ Wollte man auch sagen, der Aoristus ἤκουσας müsse hier nicht von der vergangenen, sondern von der gegenwärtigen Zeit erklärt werden, also nicht, daß du mich erhöret hast, sondern daß du mich erhörest: so paßt alsdann doch das: „Ich danke dir“ nicht. Auch wäre dasselbe im folgenden Verse bloß wiederholt, und überhaupt kein rechter Zusammenhang. — Allein warum verschweigt denn Johannes diesen wichtigen Umstand, daß Lazarus schon bei dem Eintritt Jesu in die Höle wieder aufgelebt sey, ehe dieser ihn angerufen habe? — Wahrscheinlich weil niemand etwas davon wußte, als Jesus selbst, der zuerst in die Höle blickte, da man ihm ohnehin schon als angesehenem Lehrer und Freund des Hauses den Vortritt ließ, noch mehr aber, da das Grab jetzt auf seinen Befehl geöffnet worden war. Jesus mag also schon, als er in die Höle blickte, eine Bewegung an dem Lazarus bemerkt haben; und so brach er sogleich in lauten Dank aus: „O Dank Dir, Vater, daß Du mein Gebet erhöret hast.“ — Johannes referirte also ganz treu, indem er diesen merkwürdigen Umstand nicht meldet; denn weder er selbst noch ein andrer Augenzeuge hatten diese erste Bewegung des Lazarus bei der Oeffnung des Grabes gesehen, aber das Gebet Jesu hatte er gehört; und wir schließen nun aus dem Gehörten das Geschehene, worauf sich das Gebet Jesu bezieht, und glauben uns dadurch zur Ergänzung der Geschichte berechtigt. — Warum

aber Jesus dieses Dankgebet laut ausgesprochen habe, erklärt er selbst V. 42.: „Um des Volkes willen sey es geschehen, damit dieses durch den augenscheinlichen Beweis von seiner göttlichen Sendung zum Glauben an ihn bewogen würde.“ Denn wenn auch Lazarus nicht erst auf den Ruf Jesu in das Leben zurückkehrte, sondern schon vorher durch Gottes Kraft auferweckt worden war: so lag schon darin ein Beweis der göttlichen Sendung Jesu, daß Gott dessen Gebet erhört und in dem Augenblick, als Jesus das Grab öffnen ließ, den Lazarus in das Leben zurückgerufen hatte. Die Beziehung auf Jesum war unter solchen Umständen nicht zu verkennen. Allein von dieser frühern Auferweckung des Lazarus wußte nicht einmal das Volk etwas; sondern, da dieser auf den Ruf Jesu V. 43. „Lazarus, komm heraus“, wirklich aus der Höle hervorkam, so mußte Jedermann (und wohl Johannes selbst) glauben, Lazarus habe erst durch diesen Ruf sein Leben wieder erhalten. So urtheilten auch die bisherigen Ausleger. Denn wenn auch Jesus nicht durch eigne Wunderkraft den Lazarus auferweckt hatte, sondern dieser vielmehr seine Wiederbelebung der Kraft Gottes, nach der eigner Versicherung Jesu, zu verdanken hatte: so stand doch diese Wiederbelebung — nach dem äußern Schein — mit dem Aufrufe Jesu in der nächsten Verbindung. Und so mußte das Ansehen Jesu, als göttlichen Gesandten, durch diese außerordentliche Begebenheit um so mehr gewinnen. — Und nur die treue Relation des Johannes über das, was Jesus selbst am Grabe gesprochen hatte, berechtigt uns, den wahren Zusammenhang etwas anders zu denken; wodurch aber doch im Wesentlichen nichts verändert wird. — So viel über den Zusammenhang dieser Begebenheit nach dem Buchstaben der Erzählung des Johannes, nach welchem Jesus die Wiederbelebung des Lazarus bestimmt vor-

hergewünscht haben müßte, und nach der Ansicht des Johannes, sogar als von sich abhängig *). — Allein in der Relation des Johannes ist so manches enthalten, das bei weiterem Nachdenken ganz andere Ansichten gibt und uns berechtigt den Gang und Zusammenhang der Begebenheit noch etwas anders zu fassen, als er selbst.

2) Die zweite Unterfrage, die uns dem Ziele unsrer Untersuchung näher bringen soll, ist also diese: „Welches sind denn diejenigen Spuren in der Relation des Johannes selbst, welche uns durch die Treue, womit Johannes referirt, berechtigen sollen, den Gang der Begebenheit etwas anders zu fassen, als er selbst? Und welches möchte alsdann

---

*) In sofern kann man sogar den Buchstaben der Erzählung hier noch von der Ansicht des Johannes unterscheiden. Nach dem erstern hat Gott den Lazarus vom Tode erwecket, und zwar noch ehe das Grab geöffnet war (wie wir oben gesehen haben). Nach der letztern aber wurde Lazarus durch Jesum selbst ins Leben zurückgerufen. Will man also zur ersten Ansicht des Zusammenhangs dieser Begebenheit auch die Ansicht des Johannes selbst rechnen, also die Begebenheit bloß in dem Sinne des Referenten auffassen: so gehört das, was wir oben aus dem Inhalte des Dankgebets Jesu geschlossen haben, nicht zu dieser ersten, sich ganz an die Erzählung und den Sinn Johannis bindenden, Ansicht der Begebenheit, sondern zu dem zweiten, nun erst zu entwickelnden, freiern Gesichtspunkte. — Weil aber doch der buchstäbliche Sinn der Worte Jesu, als Theil der Relation, zur ersten Ansicht gerechnet wird, so könnte der Schluß aus dem Gebete Jesu auch schon hierher gezogen werden. Bey dem zweiten Gesichtspunkte erscheint er ohnehin wieder in einer ganz andern Verbindung. —

die wahrscheinlichste Vorstellung des ganzen Vorgangs seyn?" —

Diese Spuren sind schon oben sowohl im Texte, als in den Anmerkungen bemerklich gemacht worden; sie dürfen also nur hier zusammengestellt werden, um daraus ein sicheres Resultat abzuleiten. Es ist schon oben bemerkt worden, daß der natürlichste Sinn der Worte Jesu V. 4. αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον, dieser ist: „diese Krankheit ist nicht tödtlich"; und daß sie nur mit Zwang anders erklärt werden. Diese natürliche Erklärung jenes Ausspruchs Jesu aber setzt voraus, daß er den plötzlichen Tod seines Freundes nicht vorhergesehen habe, folglich auch nicht damals schon den Vorsatz habe fassen können, seinen Freund sterben zu lassen, um durch seine Wiederbelebung größeres Aufsehen zu erregen. Vielmehr wollte Jesus noch einige Tage warten, und wenn sich's alsdann mit seinem Freunde noch nicht von selbst besserte, hinreisen und ihn von seiner Krankheit heilen. Von dieser Heilung des Lazarus, welche zur Ehre Gottes und zur Verherrlichung Jesu gereichen müßte (und nicht von einer Todtenerweckung), wäre alsdann V. 4. die δόξα τ. Θεοῦ und das δοξάζεσθαι τ. υἱὸν τ. Θεοῦ zu verstehen. — Auch zur Martha sprach Jesus so zweideutig V. 22 ff., daß diese an nichts weniger dachte, als an die Wiederbelebung ihres Bruders. Sie rieth sogar Jesu ab, den Stein von der Grabeshöhle abwälzen zu lassen, weil der Leichnam schon riechen würde. — Endlich scheint auch die starke Erschütterung Jesu, V. 33 ff. keineswegs bloßes Mitgefühl gewesen zu seyn, sondern Ausdruck des innigsten Schmerzes über den Tod seines Freundes. Wie konnte er aber dadurch so sehr erschüttert werden, wenn er schon lange vorher entweder selbst (wie man sonst gewöhnlich glaubte) den Vor-

satz gefaßt hätte, den Lazarus zu erwecken, oder wenn er doch lange mit Gewißheit vorausgewußt hätte, daß Gott ihn auferwecken würde? Auch tröstete er nicht die Maria mit dieser nahen und sichern Aussicht, sondern er — weinte mit ihr. — Dieß alles verträgt sich nicht wohl mit der gewöhnlichen Ansicht dieser allerdings ausserordentlichen Begebenheit; sondern die treue Relation der verschiedenen Aeußerungen Jesu in diesem Kapitel und ihre Vergleichung unter einander scheint uns vielmehr zu berechtigen, die Begebenheit in ihrem natürlichsten Zusammenhange anders zu denken, als Johannes selbst, der wohl auch überdieß, nach seiner Gewohnheit, so manches erst aus dem Erfolge in die Reden Jesu, obgleich ohne alle Absicht, hineingetragen haben mag, was Jesus gerade nicht so bestimmt gesagt hatte. — Dieß alles zusammen genommen, muß es uns also erlaubt seyn, die Begebenheit auf folgende Art zu denken, wenn auch gleich nicht evident erwiesen werden kann, daß alles gerade so und nicht anders, sich verhalten habe. (Denn wer kann hier Evidenz verlangen?) Genug wenn nur eine solche Darstellung der Begebenheit geliefert wird, wodurch die Relation des redlichen Johannes mit sich selbst in Uebereinstimmung kommt. — Es soll nur ein Versuch seyn, der den denkenden Zeitgenossen zur Prüfung vorgelegt wird, ob nicht auf diese Art alle in der Erzählung befindlichen Data weit natürlicher zusammenhängen, als nach der gewöhnlichen Vorstellungsart, ohne daß das vernünftige Ansehen Jesu, als göttlichen Lehrers, im mindesten darunter leidet. — Die Begebenheit scheint uns nun in ihrem natürlichen Zusammenhange folgende gewesen zu seyn *).

---

*) Die Natur der Sache bringt es mit sich, wenn die

Als Jesus die Nachricht von der Krankheit des
zarus bekam und sich näher nach den Umständen er-
ndigte, so schien sie ihm nichts weniger, als tödlich
seyn (ὀ πρὸς θάνατον). Nach dem Gang der Krank-
t vermuthete er wohl in einigen Tagen eine heil-
ne Krisis; und so blieb er noch etliche Tage zurück,
alsdann die völlige Genesung desselben zu besorgen,
d zwar auf eine solche Art, daß diese Heilung wie-
zur Verherrlichung Gottes und seiner selbst ausschla-
n müßte (ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ κ. τ. λ. V. 4.) *).
ch zwei Tagen aber bekam Jesus die unerwartete
chricht, daß Lazarus dennoch gestorben sey. Diese
chütterte ihn; aber sogleich schöpfte er doch wieder
offnung, daß Lazarus ins Leben zurückkehren könnte.
enn Lazarus fiel wahrscheinlich in eine Ohnmacht
er in eine gewisse Erstarrung, während des Paroxys-
is, ehe noch die Krisis eintrat; und so wurde er
todt gehalten.) Jesus hegte hier zugleich den sehn-
chsten Wunsch, daß Gott bei dieser Gelegenheit sich
d ihn verherrlichen möge, und war entschlossen, einen
ersuch zur Wiederbelebung des Lazarus zu machen,
il ihm, nach dem Gange der Krankheit, ein so schnel-
Tod natürlich schien. Er ahnete, daß der Versuch

---

Darlegung des Zusammenhangs hier vollständig seyn soll, daß jene schon einzeln oben bemerkten Spuren hier als Theile des Ganzen wiederholt werden müssen.

*) Doch könnte man diesen ganzen Beisatz: ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς, auch bloß für einen spätern Zusatz des Johannes selbst halten aus dem Erfolge; so wie Johannes in mehrern Stellen auf ähnliche Art über die Aussprüche Jesu nach seiner eignen Ansicht commentirt.

nicht mißlingen würde, weil in solchen Fällen eines Scheintodes die Natur in einigen Tagen ihre Kräfte gleichsam wieder sammelt und die Belebungsversuche erleichtert, da sie hingegen im Anfange der Erstarrung oft allen Versuchen widersteht. (Doch war ihm die Vorsehung in seinem Vorhaben, wie der Erfolg zeigte, schon zuvorgekommen.) — Jesus konnte daher um so mehr den Tod des Lazarus V. 11. mit einem Schlafe vergleichen, von dem er ihn aufwecken wolle. Er hegte den innigsten Wunsch, daß sein Versuch gelingen möge, und zugleich die süße Hoffnung, daß er gelingen werde, da ihm Gott bisher schon so vieles zum Vortheil seiner höhern Plane gelingen ließ. (Darnach ist denn auch V. 15. zu erklären; wenn nicht auch hier vielleicht die Rede von Johannes aus dem Erfolge eine kleine Verstärkung erhalten hat.) — Doch volle Gewißheit konnte er freilich über den sichern Erfolg seines Belebungsversuchs nicht haben. Wie leicht tritt nicht bei einem Scheintodten ein Umstand ein, der die innere Lebenskraft ganz hemmt und den Scheintod in einen wahren Tod verwandelt? Auf der andern Seite war es aber auch eben so möglich, daß Lazarus von seinem Scheintode früher erwachte, als Jesus an das Grab käme. Um so weniger konnte sich Jesus (nach dem freiern Gesichtspunkte) so bestimmt über seinen Versuch ausdrücken, als V. 11. gewöhnlich erklärt wird. Entweder hat also Jesus die Worte: „Ich will hingehen, um ihn aufzuwecken", nach einem nicht ungewöhnlichen Redegebrauche bloß von Belebungsversuchen verstanden; und nachher wurde es erst, als Lazarus zum Erstaunen Aller auf den Ruf Jesu aus dem Grabe hervor kam, als eine bestimmte Vorhersagung angesehen; oder Johannes hat aus dem Erfolge Jesum sich stärker und bestimmter ausdrücken lassen, als er wohl selbst gethan haben mag. — So zeigte auch

Jesus in der Unterredung mit der Martha einige Hoffnung zur Wiederbelebung ihres Bruders V. 23. (ἀναστήσεται — Ach! er kann ja auch wieder aufleben — Beruhige dich!) Aber als Martha ihn nicht verstehen wollte *), sondern seine Versicherung auf die künftige Auferstehung der Todten deutete (V. 24.), so wollte er auch seine angenehme Hoffnung ihr nicht weiter aufdringen, noch etwas mit einer entschiedenen Gewißheit behaupten, wo keine war. Er sprach daher nur im Allgemeinen, daß in ihm die Quelle der Wiederbelebung und des wahren geistigen Lebens zu suchen sey (V. 25.). Er belehrt die Martha nicht deutlich, daß er jetzt schon ihren Bruder auferwecken wolle; welches er doch hätte thun können und müssen, wenn er selbst volle Gewißheit gehabt hätte. Eben so betrug er sich auch gegen die Maria, als sie heftig weinte (V. 32.). Er beruhigte sie nicht mit der trostvollen

*) So muß aber auch, wie schon oben bemerkt worden, die Versicherung der Martha V. 22. ἀλλὰ καὶ νῦν οἶδα, ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεὸν, δώσει σοὶ ὁ θεός, nur im Allgemeinen von der fortdauernden Ueberzeugung der Martha, daß Jesus ein Liebling Gottes sey, dem Gott Alles gewähre, was er nur von ihm verlange, verstanden werden, nicht aber von einer bestimmten Erwartung in Beziehung auf ihren verstorbenen Bruder, daß Gott gewiß, wenn Jesus um die Wiederbelebung desselben bäte, ihm diese Bitte gewähren würde. — Und wenn dieß letztere doch die natürlichste Erklärung der Worte seyn sollte, so müßten sie, wenn sie nicht in Widerspruch mit den folgenden Aeußerungen der Martha stehen sollen, entweder als ein Zusatz des Johannes, oder doch als eine Exposition eines andern ähnlichen, aber von Johannes nicht genau gemerkten, Gedanken der Martha betrachtet werden. —

[redacted]



Nachricht, daß er sogleich ihren Bruder wiederbeleben wolle; sondern er weinte selbst mit ihr und war heftig erschüttert über den unvermutheten Todesfall. Ja er hatte noch einen härtern Kampf, als er sogar Vorwürfe von den Umstehenden darüber hören mußte, daß er seinen Freund nicht bei'm Leben erhalten habe (V. 33 — 38.). Er machte sich gleichsam selbst Vorwürfe, daß er die Krankheit für so unbedeutend gehalten und deßwegen mit seinem Besuche gezaudert hatte. Woher dieser innere Kampf; woher diese heftige Erschütterung, daß sein gepreßtes Herz nur durch Thränen erleichtert werden konnte, wenn er volle, entschiedene Gewißheit von dem hatte, was einige Augenblicke hernach geschehen sollte? Warum begegnete er nicht den harten Vorwürfen mit der entschlossenen Zusicherung, daß Lazarus in wenig Augenblicken, sogleich bei der Oeffnung des Grabes, durch ihn sein Leben wieder erhalten werde? Hätte wohl Jesus einen stärkern, einleuchtendern Beweis von seinem göttlichen Ansehen und von seiner Messiaswürde geben können, als diesen, wenn er nur selbst volle Gewißheit von dem Erfolge gehabt hätte? — Allein wenn gleich Jesus keine volle Gewißheit hatte, so verstärkte doch gerade diese unangenehme Scene seinen Vorsatz, nun alles zur Wiederbelebung des Lazarus zu versuchen. In dieser Absicht gab er den Befehl, den Stein, der den Eintritt in die Höhle verschloß, wegzuwälzen. Vielleicht gab auch Jesus der Martha seine Absicht zu verstehen; und so könnten die Worte der Martha V. 39. ἤδη ὄζει· τεταρταῖος γάρ ἐςὶ, in dieser Beziehung den Sinn haben: „Es möchten wohl jetzt alle Versuche vergeblich seyn; es wäre ja schon der vierte Tag, daß Lazarus im Grabe läge; er werde also wohl schon in Fäulniß übergegangen seyn. Doch ist die gewöhnliche Ansicht leichter und natürlicher,

daß Martha geglaubt habe, die Liebe zu ihrem Bruder dränge Jesum, ihn noch im Tode zu sehen. Dieß wollte sie aber widerrathen, um Jesu und den übrigen Mitgehenden einen üblen Geruch zu ersparen. Es sey ja schon der vierte Tag, wo also der Leichnam schon einen üblen Geruch von sich gäbe: wozu also das Grab geöffnet werden sollte? — Doch Jesus bestand auf seinem Vorsatze, weil er noch immer bloßen Scheintod des Lazarus vermuthete, und das feste Vertrauen zu Gott hatte, daß er sein Vorhaben und seine Versuche zur Wiederbelebung des Lazarus werde gelingen lassen, zur Befestigung seines Ansehens, das von den anwesenden Juden (V. 37.) in Anspruch genommen worden war. Daher sprach er zur Martha (V. 40.): „Du kannst jetzt einen Beweis der Macht Gottes sehen (ὄψει i. q. ὄψῃ, videre potes); hindere mich nicht in meinem Vorhaben.“ — Als nun der Stein vom Grabe weggewälzet war, so trat wohl Jesus zuerst in den Eingang der Höle, theils aus eignem Drang seines Herzens, theils weil sich wohl Niemand, aus Achtung gegen Jesum, der ohnehin die Oeffnung des Grabes veranstaltet hatte, ihm vordrängte. Er sah sich nun sogleich nach Lazarus um. Aber welche Ueberraschung! Anstatt daß er nun selbst Versuche zur Wiederbelebung seines Freundes machen wollte, bemerkt er, daß Gott schon alle seine Versuche überflüssig gemacht hatte. — Er sah den Lazarus sich bewegen und zum Leben zurückkehren. — Voll des gerührtesten Dankes gegen Gott rief er aus: „O Gott, wie danke ich Dir, daß Du meine innigsten Wünsche erhöret hast! Ich konnte es zwar voraussehen; Du erhörest ja immer meine Wünsche. Aber ich spreche diesen Dank laut gegen Dich aus, um dieser Umstehenden willen, damit auch diese mit Ueberzeugung erkennen, daß Alles

Dein Werk sey, zur sichern Beglaubigung meiner göttlichen Sendung *)." — Hierauf wandte er sich an seinen Freund Lazarus und rief ihm zu: Nun so komme denn heraus und überzeuge deine Freunde und Bekannten von deinem Wiederleben **). —

---

*) Hier könnte man freilich einwenden, es sey unnatürlich, daß Jesus bei dem überraschend frohen Anblick seines wieder aufgelebten Freundes nicht sogleich vor Freuden demselben in die Arme gesunken sey, sondern sich noch ganz kaltblütig, als wenn er alles schon längst vorausgewußt und auf diesen Auftritt sich ganz ruhig vorbereitet hätte, vor der Grabeshöle hingestellt und erst ein Dankgebet zu Gott gesprochen habe. — Allein ganz unerwartet kam doch Jesu diese frohe Scene nicht, auch nach dieser freiern Ansicht der ganzen Begebenheit: er hielt ja den Lazarus schon vorher für bloß scheintodt. Nur das überraschte ihn, nach dieser Ansicht, daß Lazarus schon für sich erwacht war, ehe er noch Wiederbelebungsversuche mit ihm vorgenommen hätte. Darin erkannte er Gotteswerk. Er wurde also von innigem Danke gegen Gott durchdrungen, der hier wieder so augenscheinlich für ihn und zur Unterstützung seines Ansehns gewirkt hatte, und ihm gleichsam in seinen Planen zuvorgekommen war. Der erste Gedanke also, der ihn hier bei seiner ohnehin erhabenen religiösen Stimmung ergriff, war Gott, sein himmlischer Vater — nicht sein Freund Lazarus. Jesus handelte hier als ein besonnener Weiser, der nicht bloß den süßen Gefühlen der Freundschaft sich hingebend, wonnetrunken in die Arme seines Freundes hintaumelte. Jesus behauptete hier zugleich seine Würde. —

**) Die starke Stimme (Φωνὴ μεγάλη, V. 43.) womit Jesus dieß dem Lazarus zurief, war wohl nicht, wie man gewöhnlich glaubte, absichtlich, als ob Christus dadurch symbolisch den Lazarus gleichsam aus dem Todesschlafe hätte herausdonnern wollen. Das wäre sonderbar gewesen. Es war wohl bloß un-

Uebrigens erklärte Jesus selbst, in seinem Dankgebete, diese Wiederbelebung des Lazarus für Gotteswerk. Aber in welchem Sinne? War es unmittelbarer Allmachtsakt, oder Werk der göttlichen Providenz, welche die Natur nach ihren Absichten lenket? — Wer objectives Daseyn Gottes zugiebt, wird zwar die Möglichkeit des ersteren, folglich die Möglichkeit eines eigentlichen Wunders nicht läugnen; aber nach dem bisherigen sowohl als nach andern Vernunftbetrachtungen ist es sehr unwahrscheinlich, daß hier die Gottheit unmittelbar durch ihre Allmacht, und nicht bloß durch weise Benutzung der Naturgesetze gewirkt haben soll. Denn erstlich sind die Ackermannischen Gründe gegen den Scheintod des Lazarus und für seinen wahren Tod, wie schon oben gezeigt worden, sehr unzureichend. Zweitens scheint Christus selbst (nach der letztern freiern Ansicht dieser Begebenheit), den Lazarus nur für scheintodt gehalten zu haben, und wollte deßwegen wohl Versuche mit ihm anstellen, um ihn wieder ins Leben zu bringen. Endlich müssen wir auch von außerordentlichen Begebenheiten die Ursachen in der Natur auffsuchen, und sind nicht berechtigt, ohne die dringendsten Gründe, sie außer der Natur zu suchen. Wir sind also vollkommen berechtigt, die Wiederbelebung des Lazarus bloß für einen außerordentlichen Akt der göttlichen Providenz zu halten, welche sich der geheimen Naturkräfte selbst bediente, um zur neuen Beglaubigung Jesu ein außerordentliches Phänomen in der Natur hervorzubringen. — Aber wie können und sollen

---

willkührlicher Ausdruck seines Affects, seiner lebhaften Freude über die so überraschend angenehme Scene.

wir nun diese frappante Begebenheit aus natürlichen Ursachen, obgleich unter besonderer Leitung der göttlichen Vorsehung, ableiten? Wer wollte darüber mit entscheidender Miene absprechen, wo so viele Fälle möglich sind? Doch mag es erlaubt seyn, eine mögliche Art zur weitern Prüfung vorzulegen. — In einem starken Paroxysmus verließen wohl den Lazarus die Lebenskräfte; sie zogen sich entweder in das Innere zurück und wirkten nur noch sehr schwach und unmerklich; oder Lazarus fiel in eine Art von Erstarrung. In diesen drei Tagen seines Scheintodes erholten sich wieder die Kräfte: die Wärme, die balsamischen Düfte der Specereien, womit er in den Binden eingehüllet war, trugen wahl auch dazu bei. Das Herz schlug wieder stärker; und nun kam noch durch die Oeffnung des Grabes ein frischer und erquickender Luftstrom in das Grab, der die Wiederbelebung vollendete. Lazarus erwachte von seinem Scheintode, fing an sich zu bewegen, gerade als Jesus in der geöffneten Höle nach ihm hineinblickte. Auch das starke Geräusch am Grabe mag zum völligen Erwachen etwas beigetragen haben. Er war nun wieder völlig im Leben; nur mußte er sich erst besinnen, wo er war, raffte sich aber auf den Ruf Jesu auf und trat dann aus der Höle heraus. — Man könnte zwar einwenden, daß dieß sehr unnatürlich sey; nach einer schweren Krankheit könne man sich nicht sogleich aufraffen und ohne Hülfe allein gehen: dieser Umstand verrathe also immer eine übernatürliche Macht. — Allein da die Ursache seines Scheintodes wohl bloß eine tiefe Ohnmacht oder eine Erstarrung gewesen war, so fällt schon dadurch das gewöhnliche Phänomen einer totalen Entkräftung nach einer schweren Krankheit weg. Schon vor dem Erwachen sammelten sich wieder die Kräfte. Auch war wohl Lazarus noch ein junger Mann, wo sich die Kräfte schneller er-

setzen. Endlich behaupten wir auch nicht, daß Lazarus schnell aus dem Grabe gekommen sey. Er konnte noch immer etwas wanken. Der Weg von seiner Grabstätte zur Oeffnung war auch nicht so lang. Und so konnte er bald unterstützt werden, wenn er noch schwach war. — Diese Bedenklichkeiten gegen die natürliche Erklärungsart sind also nicht entscheidend. Es kam alles auf Umstände an, die wir nicht kennen. Hier ist aber nur von Möglichkeit einer Ableitung der allerdings wunderbaren Begebenheit aus natürlichen Ursachen die Rede; und diese würde auch bei noch größeren Schwierigkeiten bestehen. —

Wenn es aber auch mit der Wiederbelebung des Lazarus sehr natürlich zugegangen ist, und wir keinen unmittelbaren Allmachtsakt der Gottheit zu ihrer Erklärung nöthig haben: ist deßwegen diese Begebenheit weniger wunderbares Kreditiv Jesu, als wenn Lazarus wirklich todt gewesen und erst durch göttliche Allmacht in das Leben zurückgebracht worden wäre? — Gewiß nicht! sondern sie ist vielmehr ein eben so vollgültiges Kreditiv Jesu. Denn es hing ja von einem eigenen Zusammenfluß der Umstände und natürlichen Ursachen ab, daß gerade zu der Zeit, als Jesus zu dem Grabe gekommen war, die Lebenskraft sich wieder im Lazarus sammeln und entwickeln mußte. Dieß war offenbar ein Akt der speciellen göttlichen Providenz — kein leerer Zufall! Damit wieß die Gottheit auf Jesum als auf ihren Gesandten deutlich hin, um ihn bei der Welt und Nachwelt hinreichend zu legitimiren. Und da ist es in Ansehung des Effektes gleichviel, ob die wirkende Ursache in einem Allmachtsakte, oder in einer besondern natürlichen Richtung und Zusammenleitung der Naturkräfte, als Mittelursachen, liegt.

Kurz die Gottheit documentirte hier aufs Neue, daß Jesus ein göttlicher Lehrer sey. — So leidet durch die natürliche Ansicht der Wiederbelebung des Lazarus das wahre göttliche Ansehen Jesu durchaus nicht; es wird vielmehr für Freierdenkende dadurch weit mehr befestigt, als durch die Annahme eines streng theologischen Wunders, das von jeher ein großer Stein des Anstoßes war, und Veranlassung gab, das göttliche Ansehen Jesu selbst zu bezweifeln und verdächtig zu machen. — Auch bei dem freiern Gesichtspunkte kann sich also der gemäßigte Theologe vollkommen beruhigen; er verliert nichts dadurch, wenn er nur nicht dabei die sich *deutlich offenbarende specielle göttliche Providenz* übersieht, welche Alles zur Befestigung des Ansehens Jesu lenkte. So verliert die christliche Religion, auch als *positive göttliche Anstalt* zum Heil der Menschen betrachtet, durchaus nichts an ihrem vernünftigen Ansehen.

---

## XXIV.

### Ob in der Stelle des Mischnah Tract. Pesachim Kap. VIII. §. 8. ein Beweis für die Proselytentaufe unter den Juden enthalten sey?

Die Worte lauten in der Stelle also: גר שנתגייר בערב פסח. בית שמאי אמרים טובל ואוכל את פסחו לערב. ובית הלל אומרים הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר.
h. e. Alienigena, qui factus est proselytus vesperi Paschatos, schola Schamai dicit, immergat se et comedat Pascha suum vesperi. Schola Hillelis dicit: qui se separat a praeputio, est ut ille, qui separat se a sepultura.

Hier ist offenbar die Rede, nicht von einem Proselyten des Thores, der sich taufen ließ, sondern von einem Proselyten der Gerechtigkeit, der sich beschneiden ließ (הפורש מן הערלה). Ferner bedeutet hier טבל nicht die Taufe, sondern die Reinigung,

Lustration vor dem Passahmahl; weil der Proselyte durch die Beschneidung verunreinigt war, und ein Unreiner unter den Juden eigentlich an dem Passahmahl nicht theilnehmen durfte. — Es war nun die Frage unter den Rabbinen: „Ob ein an demselben Tage, wo Abends das Passahlamm gegessen wurde — also am 14ten Nisan — beschnittener Proselyt, ungeachtet der durch die Beschneidung eingetretenen Verunreinigung, dennoch, wenn er sich nur vorher gebadet und dadurch gereinigt hätte, noch an demselben Abend das Passahlamm mit den übrigen Juden miteßen dürfe; oder ob er einer größern und längern Reinigung, gleich dem, der von einer Begräbniß kommt (dieser mußte sich aber mit dem Wasser von der Asche der rothen Kuh am dritten und am siebenten Tage reinigen und weihen lassen), ebenfalls noch bedürfte, folglich von der Passahmahlzeit an demselben Abend ganz ausgeschlossen werden müßte?“ — Die Schule Schamai's war für die gelindere, die Schule Hillel's hingegen für die strengere Meinung. Diese gab zwar zu, daß er als Proselyt die Lustration noch nicht so strenge zu beobachten hätte; denn er wäre noch keiner solchen Verunreinigung fähig, wie ein vollkommener Jude. Allein es könnte doch ein Präjudiz für ein folgendes Jahr geben, und der Proselyt könnte alsdann so räsonniren: „Als er sich am 14. Nisan habe beschneiden lassen, habe er sich auch nur des Abends gereinigt und sogleich das Passah gegessen; jetzt könne er also wohl nach einer Verunreinigung durch Begräbniß (welche jener durch Beschneidung gleich sey), an demselben Passahtage auf dieselbe Art auch an der Passahmahlzeit theilnehmen.“ — Bloß wegen dieses Präjudizes behauptete nun die Schule Hillel's, sey es also dem Proselyten, der sich am 14. Nisan beschneiden lasse, nicht zu erlauben, des Abends das Passah zu genießen. — Da-

gegen sagte nun die Schule Schamai's: dieß sey nicht zu befürchten; denn nachher trete ein ganz anderes Verhältniß ein, wenn jener Proselyte als wirklicher Jude unrein würde, vorher aber sey er als Proselyt noch nicht so an die strengen Reinigungsgesetze gebunden gewesen, als der Jude. Es sey zwar ganz richtig, daß der פורש מן הערלה gerade so anzusehen sey, wie der פורש מן הקבר; allein wenn einem solchen Proselyten Verwandte stürben, so brauche er sich nach dem Begräbniß nur zu baden, dann könne er schon das Passah essen; aber nicht so der Jude. Wenn also auch der Proselyt am 14. Nisan sich beschneiden ließe und dadurch würde, wie derjenige, der von einer Leiche zurückkäme, so dürfe er doch das Passahlamm genießen: die Analogie sey ganz für, nicht gegen ihn, weil er noch nicht als vollkommener Jude an diesem Tage zu betrachten sey. —

Dieß möchte schon zur Erläuterung des wahren Sinnes jener Stelle der Mischnah und zum Beweise dienen, daß darin durchaus nicht von der Proselytentaufe, sondern nur von dem Baden als Reinigung nach der Beschneidung des Proselyten vor dem Passah die Rede sey. Doch zum Ueberfluß wollen wir noch den Commentar einiger Rabbinen über diese Stelle und ihre eigenen Worte nach der lateinischen Uebersetzung in der Surenhusischen Ausgabe des Thalmuds hier beifügen, unter denen keiner bei dieser Stelle an die Proselytentaufe gedacht hat. — R. Moscheh Ben Maimon sagt zu dieser Stelle: Schola Schamai et schola Hillelis tantum dissentiunt, quod ad alienigenam, ne se fallat anno futuro, quando pollutus est mortuo, et dicat, quaemadmodum me purificavi anno praeterito, et comedi Pascha vesperi, sic me iam purificabo et comedam Pascha meum. Sed Israelita praeputiatus se immergere et comedere Pascha suum potest vesperi."

— Und R. Ob. de Bartenora sagt zu den Worten der Mischnah: כפורש מן הקבר (Ut is, qui separat se a sepultura): qui opus habet adspersione (aquarum cineris vaccae rufae) tertio et septimo die. Non dissentiunt autem schola Schamai et schola Hillelis, nisi quod ad alienigenam praeputiatum, qui se circumcidit die 14. mensis Nisan. Nam schola Hillelis putat, timendum esse, ne anno futuro immundus sit et dicat: anno praeterito non purificavi me ab immunditie usque ad vesperam Paschatis, qua me immersi et comedi Pascha. Nesciebat autem quod anno praeterito fuerat alienigena, et non receperat immunditiem. Schola Schamai vero dicit, hoc non timendum esse, sed quod praeputiatus Israelita, cuius mortui sunt consanguinei propter circumcisionem, iuxta omnium sententiam se immergat, et comedat Pascha suum vespere: sed non timendum est quicquam de praeputiato, propter praeputium alienigenae."

---

# B.

## Kirchen- und Dogmengeschichte.

## XXV.

## Einige Bemerkungen über eine Religionsvereinigung der Lutheraner und Reformirten; in welchem Sinne und unter welchen Bedingungen sie möglich und thunlich sey?

Die Nachwelt wird es kaum begreiffen können, wenn sie nicht genau mit dem rohen Geiste des 16ten Jahrhunderts uud mit dem Charakter der Hauptpersonen, welche in den Religionsstreitigkeiten der Lutheraner und Zwinglianer aufgetreten sind, bekannt ist, wie es nur möglich gewesen, daß über so unbedeutende Fragen, als damals zur Sprache kamen, (denn die Prädestinationslehre wurde erst im vorigen Jahrhundert in der reformirten Kirche herrschend) gelehrte Männer so sehr streiten, und, da jeder auf seiner Meinung beharrte, nicht nur verschiedene Religionspartheyen bilden, sondern auch, zum großen Nachtheile des Protestantismus, diese Trennung unterhalten und einen fürchterlichen Religionshaß auf viele Generationen fortpflanzen konnten, da doch beide Partheyen, die Lutherische und Reformirte, in den Hauptgrundsätzen des Protestantismus, gegen die päpstliche Hierarchie vollkommen übereinstimm-

ten, und da diese Trennung der beiden protestantischen Religionsparteyen niemanden willkommener seyn konnte, als den Inquisitoribus haereticae pravitatis in der katholischen Kirche, besonders den Jesuiten, die dadurch eine sehr erwünschte Gelegenheit bekamen, an dem gänzlichen Untergange der beiden Parteyen desto glücklicher zu arbeiten und sie durch sich selbst, vermittelst des unsinnigen Religionshasses, womit sie sich untereinander verfolgten, desto schneller aufzureiben. Und gewiß wäre dieß auch der unvermeidliche Erfolg gewesen, wenn nicht noch zum großen Glücke der Protestanten der Churfürst Moritz von Sachsen ins Mittel getreten wäre, und alle verderblichen Plane der katholischen Minister und Pfaffen durch seinen schnellen und glücklichen Feldzug gegen Kaiser Karl V. vereitelt hätte. — Noch unbegreiflicher wird es aber der Nachwelt vorkommen, wenn sie nicht genau mit der fortdaurenden politischen Verflechtung der Religion in den Staat bekannt ist, wie nur in aller Welt eine solche unnatürliche, und alle gesunde Vernunft empörende Trennung der beiden protestantischen Parteyen noch zu Ende des so gerühmten 18ten Jahrhunderts fortdauren konnte, zumal, da jetzt in der lutherischen Kirche selbst unter den Theologen über weit wichtigere Dogmen gestritten wird, ohne daß daraus eine förmliche Trennung in der Kirche entsteht. — Um dieß begreiflich zu finden, muß man wissen, daß hier mehrere Ursachen gewirkt haben, und noch wirken. Mit einer gewissen protestantischen Confession sind auch an den meisten Orten in Deutschland gewisse Privilegien verbunden, und diese läßt sich keine Partey gerne rauben, oder wenigstens Andere daran Theil nehmen, wodurch die eignen Portionen natürlich kleiner werden. Ueberdieß hat sich auch mit dem durch bessere Einsichten verringerten Werthe der alten, unterscheidenden Kirchensymbole der Sektenhaß

selbst sehr vermindert, und damit zugleich das *Bedürfniß* einer nähern Vereinigung. Man behandelt einander brüderlich, ohne zu einer Confession zu gehören, die man jetzt ohnehin nicht anders betrachtet, als ein bloß *äusseres* Verhältniß, das so wenig von uns abhängt, als der Geburtsort, in das man sich also fügt, ohne ihm einen Einfluß auf innere Ueberzeugung einzuräumen. Auch hat die Erfahrung gelehrt, daß alle die mancherlei Unionsversuche aus verschiedenen Ursachen von jeher gescheitert sind; um so weniger ist man geneigt, einen neuen, vielleicht eben so vergeblichen, Unionsversuch zu wagen. Man nennt sich jetzt ohnehin nur einen Lutheraner, weil man von Lutherischen Eltern geboren ist, ohne sich deswegen an Luthers Lehre vom Abendmahl zu binden; man nennt sich Reformirt, weil man von Reformirten Eltern abstammt, ohne deswegen ein Prädestinatianer zu seyn. Wozu also, denkt man, noch eine besondere Union?

Und doch ist eine Union zur Ehre des menschlichen Verstandes und besonders des Protestantismus sehr wünschenswerth; oder vielmehr — nach dem Geiste unseres Zeitalters — eine *Universalreforme.* Denn bei einer Union im gewöhnlichen Verstande würden immer gewisse Dogmen zur Sprache kommen, über die man sich einander annähern, oder ganz *vereinigen* sollte; und der Erfolg davon würde, wenn die Sache noch so glücklich ginge, wieder ein *neues Symbol* seyn: bei einer *Religionsreforme* hingegen könnte man gewisse Dogmen ganz bei Seite legen; und man vereinigte sich nur über das Wesentliche der christlichen Religion, das man dem Volke vorzutragen hätte. — Besser wäre es freilich, wenn alle angesehene protestantische Theologen in Deutschland sich über eine solche Reforme vereinigten, um dadurch die große Verschieden-

heit, die jetzt in verschiedenen protestantischen Ländern herrscht, und woraus manche Verwirrung entsteht, zu entfernen. Allein eine solche Universalreforme in ganz Deutschland hat ihre großen, nicht leicht zu beseitigenden, Schwierigkeiten. Und so bleibt am Ende doch jedes protestantische Land sich selbst überlassen, und eine solche Reforme müßte in einem Lande ihren Anfang nehmen; andere protestantische Länder könnten und würden alsdann diesem Beispiele früher oder später nachfolgen.

Der Anfang einer solchen Religionsreforme müßte nun allerdings in einem Lande gemacht werden, wo der Landesherr selbst evangelischer und nicht katholischer Religion ist. Der Preußische Staat würde sich in so fern, besonders unter der gegenwärtigen preußischen Regierung ganz vorzüglich zum Anfange einer Religionsvereinigung der beiden protestantischen Parteyen qualifiziren. — Ein katholischer Landesherr, wenn er noch so erleuchtet, noch so empfänglich für alles Gute ist, kann doch weiter nichts thun, als eine solche Religionsvereinigung erlauben, und den Unirten die vorher isolirten Rechte der Reformirten und Lutheraner gemeinschaftlich zusichern; aber selbst kann er diese Union nicht betreiben, nicht Landesherrlich einführen, weil er sich zu einer andern Confession bekennt. Wohl aber kann dieß ein evangelischer Landesherr, der ausser seinen Landesherrlichen Rechten und Befugnissen selbst zugleich Summus Episcopus der protestantischen Kirchen seines Landes ist. — Denn wenn eine solche Religionsvereinigung zu Stande kommen sollte, so müßte sie doch von den obersten Geistlichen des Landes beider Confessionen, den Consistorialen, Superintendenten, Professoren der Theologie ꝛc. ꝛc. unterstützt, und zwar dahin eingeleitet werden, daß manche Dogmen,

worüber bisher zwischen den beiden Kirchen Streit gewesen, ganz bei Seite gelegt, und als Nebensache Jedes eigenem Urtheile frei gegeben würden. Denn so dürfte in unsern Tagen nicht mehr eine Union eingeleitet werden, wie sonst, daß man sich über eine bestimmte Vorstellungsart eines Dogma, z. B. der Abendmahlslehre, der persönlichen Vereinigung der beiden Naturen in Christo ꝛc. vereinigte. Da käme wohl nie etwas zu Stande; denn jeder hat über solche bestrittene Dogmen seine eigene Vorstellungsart, die er für wahr hält, und die er nicht so leicht als Irrthum aufgeben würde. Das war eben der Fehler der ältern Unionsversuche, daß man über die einzelnen bestrittenen Kirchendogmen durch gemäßigte, aber doch immer noch bestimmte Formeln eine Uebereinstimmung herauspressen wollte; welches natürlich nie gelingen konnte. — Also nur dadurch könnte in unsern Zeiten eine Union gestiftet werden, daß gewisse Dogmen, als gleichgültig ganz bei Seite gelegt würden, so daß sie auch in dem populären Religionsvortrage ganz übergangen oder doch unbestimmt gelassen werden müßten. Nun aber giebt es noch immer Religionslehrer, wie so viele neuere Schriften deutlich beweisen, welche Dogmen für zu wichtig halten, und noch zu sehr an der Concordienformel oder an den Dordrechter Schlüssen hängen, als daß sie sich von freyen Stücken entschließen könnten, diese je als gleichgültig ganz bei Seite zu legen. Hier würden also, wenn die Sache bloß von einer vollkommenen Uebereinstimmung der Landestheologen abhängen sollte, sehr wenig ausgerichtet werden; denn des Disputirens über einzelne Glaubensformeln und der Bedenklichkeiten gegen eine Religionsunion wäre kein Ende. — Unter einem katholischen Landesherren würde demnach für eine Religionsunion nicht viel zu hoffen seyn; denn dieser könnte, da er keine

Episcopalrechte über die protestantischen Kirchen seines Landes hat, nicht unmittelbar eingreifen, ohne seine Rechte zu überschreiten; sondern er müßte die Ausführung der ganzen Sache, die er nur seinen protestantischen Landständen empfehlen könnte, bloß der Uebereinkunft der Theologen beider Confessionen überlassen, welche ihm hernach als Landesherrn zur Confirmation vorgelegt würde. So lange sich also die protestantischen Landestheologen nicht einverstehen, kann auch der einsichtsvollste und wohlwollendste katholische Landesherr für eine Religionsvereinigung der beiden protestantischen Confessionen seines Landes nichts thun. — Mehr hingegen kann ein protestantischer Fürst, der zugleich Summus Episcopus ist, für eine solche Religionsvereinigung in seinem Lande leisten. Denn wenn nur die beiden Landesconsistorien der Lutherischen und Reformirten Confession mit Einstimmung der angesehensten und gelehrtesten Theologen des Landes in der Union übereinkommen, so ist alsdann ein protestantischer Landesherr befugt, sie einzuführen, wenn auch mehrere Geistliche der beiden Confessionen einen Widerspruch erheben sollten. Diese Widerspenstigen kann er alsdann zur Ruhe verweisen, oder mit Pension dimittiren. Denn es kommt ja bei einer solchen Union, wie schon oben bemerkt worden ist, nur auf Uebereinstimmung in Hauptlehren an; die übrigen werden frei gegeben. Auch der orthodoxeste Lehrer kann ohne Verletzung seines Gewissens eine solche Union eingehen. Denn sein Glaube soll ihm ja nicht geraubt werden; er soll keine neue Glaubensformel unterschreiben, er soll sich nur des Entscheidens und Polemisirens in Volksvorträgen über sonstige Unterscheidungslehren beider Confessionen enthalten, und sich auf das Wesentliche der Religion einschränken. Protestirt er nun dennoch, so ist es Eigensinn und

unverständiger polemischer Eifer. Auf diese Weise könnte und müßte zuerst von protestantischen Fürsten eine solche Union versucht werden; damit die in der That unser Zeitalter beschimpfenden Gehege der beiden Confessionen endlich einmal aufhörten, zumal da jetzt über ganz andere, und wichtigere, Dinge gestritten wird, als diejenigen Dogmen sind, welche jene traurige Trennung der beiden Confessionen veranlaßt haben. — Doch wird es freilich am besten seyn, wenn man mit einer solchen Religionsvereinigung noch einige Decennien wartet, bis die Kirche von ihren streitbaren Zionswächtern durch einen sanften Tod völlig befreit seyn wird; denn jetzt wäre man in der That noch nicht ganz sicher, daß nicht selbst das Volk durch solche unverständige Zionswächter gegen eine intendirte Religionsvereinigung aufgewiegelt würde, wodurch auf einmal das ganze schöne Projekt vereitelt werden könnte; denn dem Volke sollte eigentlich in Religionssachen nichts aufgedrungen werden. — Nach einigen Decennien aber wird gewiß alles weit leichter gehen; so wie jetzt schon, Gottlob! weit mehr Uebereinstimmung zwischen den Theologen beider Confessionen ist, als vor 40 Jahren, wo noch das ganze protestantische Deutschland über die unbedeutendste Heumannsche Schrift, vom Abendmahl, allarmirt wurde. — Vor der Hand könnte und müßte also der erste Schritt unter evangelischen Fürsten, z. B. in Preußen und Hessen, geschehen, nicht aber in der untern Pfalz! —

XXVI.

## Ueber den ersten Erfinder der Lüge, da der Churfürst Johann von Sachse kurz vor seinem Tode zur katholische Religion zurückgekehrt sey.

### Eine kleine Berichtigung.

Da ich in der Recension der Henke'schen Kirche Geschichte *) der Lüge erwähnte, daß der Churfü Johann von Sachsen kurz vor seinem Ende der Leh Luthers entsagt habe und zur katholischen Religion z rückgekehrt sey: so benutze ich hier diese Gelegenhe um einen Fehler, der sich bei Erwähnung dieser Lege de in Hrn. C. R. Planck's Gesch. des Prot. Leh begr. B. III. Th. I. S. 239. Anm. 63. eingeschlich hat, um so mehr zu berichtigen, da die große und m sterhafte Genauigkeit des würdigen Hrn. C. R. Plan leicht andere verleiten könnte, diesen Fehler, wenn

*) S. N. theol. Journal v. 1803. S. 146.

gleich von keiner Bedeutung ist, zuversichtlich nachzuschreiben. — Es ist nämlich die Frage: wer der Erfinder dieser schamlosen Lüge sey? Da sagt nun Hr. C. R. Planck a. a. O.: „Für ihren ersten Erfinder „giebt man meistens den bekannten Andr. Fabricius „aus, der in der Dedikation seiner Harmonia Confes„sionis Augustanae an die Herzoge von Bayern sie „zuerst ausgebreitet haben soll; allein man thut damit „dem ehrwürdigen Vater, Joh. Nas, von Brixen, „höchst unrecht, der sie schon im Jahre 1581., also „sechs Jahre früher als Fabricius, dessen „Harmonie erst im Jahre 1587. herauskam, „in seiner sogenannten Ausmusterung des Karten-Cordi „Buchs der Welt mittheilte." — Ich glaube zwar selbst nicht, daß Andr. Fabricius der Erfinder dieser groben Lüge gewesen sey; denn er setzt die Sache als etwas Bekanntes in der Dedication voraus. Seine Worte sind: „Quin totius factionis primarium defenso„rem, Joannem Electorem Saxoniae, qui Confessionem „illam Caesari obtulit, constat sua illa studia, Lu„theranamque factionem ad extremum damnasse, atque, „cum morti proximus esset, filio suo Joanni Friederico „imperasse, ut damnata haeresi Lutheri Catholicam re„ligionem in suis ditionibus pristinae dignitati resti„tueret." —

Diese Sage scheint sich vielmehr auf das sogleich nach dem Tode des Churfürsten (den 16. August 1532.) wohl absichtlich ausgestreute Gerücht zu gründen, dessen der Erbmarschall Joachim von Pappenheim in einem Schreiben an den neuen Churfürsten Johann Friedrich v. 1. Sept. d. J. gedenkt: „A cubiculariis „regiis in ipso vestibulo Caesaris dictum sibi esse, „quod defunctus Elector filium successorem in ipso

„mortis articulo ad se vocatum commonefecerit, ut ad „veterem religionem rediret, dein praesente filio aliis„que revocasse Lutheri dogmata, omniaque sacramenta, „etiam unctionis, praevia confessione, ex veteri ritu „suscepisse. Addiderunt, credi ista a Caesare.“ — Dieß berichtet Seckendorf (hist. Luth. P. III. p 31.) und setzt hinzu: Extat Pappenheimii autographum (Reg. H. fol. 74 n 23.) Nondum tamen invenire potui, quid illi Elector ad impudentissimum mendacium rescripserit. — Wenn aber nur von Joh. Naß und Andr. Fabricius die Frage ist, wer von diesen beiden zuerst diese Lüge vorgetragen habe: so ist offenbar Andr. Fabricius der erste. Hr. C. R. Planck hat sich nur in seinem Räsonnement durch Seckendorf a. a. Orte irre führen lassen, der dessen Harmoniam Aug. Conf. in das J. 1587. setzt. Nach dieser Angabe hätte freilich Joh. Naß die Fabel zuerst, denn dessen Buch erschien schon 1581. zu Ingolstadt. Allein im J. 1587. ist die zweite Ausgabe der Harm. Aug. Conf. in Fol. erschienen (wie auch auf dem Titel ausführlich steht: editio secunda, priori multo locupletior), die erste aber schon 1573; wie Hr. C.R. Planck selbst S. 58. Anm. 52. ganz richtig angegeben hat, wo von der ersten Ausgabe der Confutatio Aug. Conf. die Rede ist, welche von Andr. Fabricius nicht besonders, sondern nur in dieser Harmonia Aug. Conf. herausgegeben worden ist, vgl. Salig's Historie der Augsb. Confession, Th. I. S. 270 und 378. — Und so ist entschieden, daß Andr Fabricius, der 1573. schrieb, die Lüge vor Joh. Naß, der erst 1581 schrieb, aufgenommen habe. — Es wäre zwar noch die Frage, ob die Dedication, die vor der zweiten Ausgabe 1587 steht, auch schon vor der ersten 1573 gestanden habe, oder ob sie nicht vielmehr erst bei der zweiten Ausgabe hinzugekommen

sey? Aus dem Augenschein kann ich dieß zwar nicht entscheiden, denn ich besitze nur die zweite Ausgabe. Allein auf einem andern Wege glaube ich unwidersprechlich darthun zu können, daß die Dedication schon bei der ersten Ausgabe befindlich seyn müsse. Sie ist an die Herzoge von Baiern, Albert und dessen Sohn Ernst gerichtet, bei denen Andr. Fabricius Rath, und vorher des Letztern Hofmeister gewesen war *). Nun starb aber der Herzog Albert V. schon 1579. und Andr. Fabricius selbst 1581. Wenn also die Dedication nicht schon vor der ersten Ausgabe stünde, sondern nur der zweiten Ausgabe eigenthümlich wäre: so müßte man entweder ohne allen Grund diese Dedication für erdichtet und untergeschoben halten, oder man müßte hier eine Dedication eines schon verstorbenen Schriftstellers, nach seinem Tode an einen ebenfalls schon verstorbenen Fürsten glaublich finden. — Andreas Fabricius bleibt also ohne Widerrede der erste Schriftsteller, der diese Lüge verbreitet hat. —

---

*) vergl. Jo. Fabricii hist. bibliothec. Fabric. P. VI. p. 460.

## XXVII.

# Ueber die vorgebliche Verwandtschaft der Juden und Spartaner.

Es fehlte nicht an gelehrten Männern, welche an eine wirkliche Verwandtschaft der Juden und Spartaner in allem Ernste glaubten; worauf sie aber freilich ohne die Nachricht im 1. B. d. Makkab. wohl schwerlich gefallen seyn würden. Selbst Grotius (Annotat. ad 1 Maccab. XII, 7.) meinte, die Lacedämonier wären Pelasgischen Ursprungs gewesen, und hätten also leicht von den mit der Ketura erzeugten Kindern Abrahams abstammen können, da die Pelasger aus Syrien oder Arabien herunter gekommen wären. Er beruft sich hierbey auf die große Aehnlichkeit vieler hebräischer und griechischer Wörter. — Abgerechnet aber, daß wir aus der ältesten Periode keine Geschichte, sondern nur Mythen haben, so ist sehr unwahrscheinlich, daß Edomiter, die wohl herumzuziehen, aber nicht zu emigriren pflegten, ihr Land verlassen haben sollten, und wenn

dieß doch der Fall gewesen wäre, daß in der Geschichte der Griechen sich gar keine Spur dieser Abstammung der Pelasger von Abraham finden sollte. Man hat vielmehr Grund, die Pelasger als Urvolk zu betrachten. — Eben so unwahrscheinlich ist die Meinung des Steph. Morin's *), der die Lacedämonier von den Edonen oder Edoniern, einem Thracischen Volke, ableitet, welche Idumäischer Abkunft gewesen wären, und die sich auch mit den Pelasgern vermischt haben könnten. Man beruft sich zwar auch auf die Araber, welche die Griechen von Esau ableiteten. Allein das sind nur die jüngern Griechen, welche sie Roum nennen; nicht die ältern und freien Griechen, die sie Juran nennen, und von dem Juran, dem vierten Sohn des Japhets (also nicht von Abraham oder Esau) ableiten. Und was könnten alle diese unsichern Sagen, unter denen so viel entschieden Unwahres ist, beweisen? — Die Calmetischen Ableitung der Lacedämonier aus לאמים קדמנים [Morgenländische Völker] **); um damit die morgenländische Abkunft der Lacedämonier zu beweisen, verdient keine ernstliche Rücksicht mehr, eben so wenig, als seine Vergleichung einiger jüdischen Gesetze und Gebräuche ***); denn in der Hauptsache der Religion sowohl als der Staatsverfassung waren doch die Juden und die Lacedämonier himmelweit von einander verschieden. So könnte man alle Völker mit einander vergleichen und von einander ableiten; denn sie haben alle et-

---

*) diss. de cognatione Lacedaemonum et Hebraeorum, in s. distertatt. VIII. Genev. 1683. 8.

**) s. Calmet's biblische Untersuchungen übersetzt und mit Anmerkungen von Kosheim, Th. 6. S. 195.

***) a. a. O. S. 217. f.

was mit einander gemein. — Mit größerem Scheine könnte man sich auf den Diodor von Sicilien berufen *), welcher erzählt, daß eine große Menge Ausländer, welche die ägyptische Religion nicht gehabt hätten, um der Religion willen, weil der Zorn der Götter um dieser Ausländer willen Aegypten getroffen hätte, aus dem Lande getrieben worden wäre. Ein Theil davon habe sich unter Danaus und Cadmus nach Griechenland und einigen andern Orten **) gewendet; ein großer Theil aber nach dem jetzigen Judäa unter Anführung des Moses. — Aus dieser Stelle könnte eher eine griechische Sage von Verwandtschaft der Juden und Spartaner vermuthet werden, wenn nur Danaus und Cadmus Lacedämon gegründet hätten; allein nur die Rhodier und Thebaner eignen sich diese Stifter ihres Stammes zu, nicht die Lacedämonier. —

Andere Ausleger gaben diese Verwandtschaft der Juden und Spartaner auf, und untersuchten nur, wie der Lacedämonische König Arius sich eine solche Verwandtschaft habe einbilden können. — Hier verdient kaum noch die Meinung erwähnt zu werden, welche die Verwandtschaft von Cadmus, einem Phönizier (also einem Nachkommen Abrahams?) ableitet, der der Erbauer von Sparta gewesen sey, und dort, wie zu Theben, Drachenzähne gesäet habe, woraus Menschen

---

*) Ecl. 1. ex L. 40. ed. Wesseling. T. II. p. 542. sqq.

**) εἰς την Ελλάδα, κὴ τινὰς ἑτέρȣς τόπȣς. — ὁ δὲ πολὺς λεὼς ἐξέπεσεν εἰς τὴν νῦν καλȣμένην Ἰȣδαῖαν.

gewachsen seyen *). — Bochard **) fiel auf die Vermuthung: daß der Jude Sparton, der die Stadt Sparta soll erbauet haben, bei den Lacedämoniern die Meinung veranlaßt habe, daß sie und die Juden von einem Ahnherrn abstammten. Er beruft sich auf den Claudius Jolaus, der bei dem Stephan von Byzanz die Juden ableite ἀπὸ Ἰουδαίου Σπάρτωνος ἐκ Θήβης μετὰ Διονύσου ἐστρατευκότος. Dieser fabelhafte Sparton habe vom Arius mit einem andern Sparton, einem Sohne des Phoroneus, der nach Einigen (denen aber Pausanias widerspricht) Sparta erbaut haben soll, verwechselt werden können. — Allein schon Mosheim ***) hat diese Fabel sehr gut erklärt, daß gewiß kein Spartaner auf eine solche Verwechselung gerathen konnte. Stephanus redet weder von einem Juden, noch von einem Spartanischen Juden (wie Calmet sehr unrichtig erklärt), sondern von einem Judäus Sparton. Dieser ist wahrscheinlich aus dem Sparten Udäus [einem vou den fünf nach der Mythologie übrig gebliebenen Sparten †)] entstanden. Aus Udäus machte der gute Jolaus: Judäus, um von diesem Namen

*) Σπάρτη ἀπὸ τῶν μυθευομένων μετὰ τοῦ Κάδμου Σπαρτῶν ἀνδρῶν, οἱ κατὰ τὴν παλάιαν ἱστορίαν ἐκεῖ ἐσπεσόντες σπάρτην ἀφ' ἑαυτῶν τὴν πόλιν ὠνόμασαν, Eustath. in Odyss. I.

**) Chanaan L. II. C. XXII.

***) In einer ausführlichen Anmerkung zu Calmet's biblischen Untersuchungen, Th. 6. S. 208 ff.

†) v. Apollodori bibliothec. L. III. C. IV. §. 1. ed. Heyn. p. 185. et Pausan. Boeotic. L. IX. C. V. p. 719. ed. Kühn.

Judäa herzuleiten. Jolaus hat sich wohl auch einge bildet, daß Bacchus nicht nach Indien, sondern nac Judäa gezogen sey, und daß der Sparter Judäus ih auf diesem Zuge begleitet, sich in Palästina niedergelas sen und diesem Lande seinen Namen: Judäa, mitge theilt habe. — Daran konnte aber kein älterer Spar taner denken. — Huetius leitet den Glauben de Spartaner an eine Verwandtschaft mit den Juden vo Creta her*). Nach Strabo seyen mehrere Städte in Creta von Spartanern erbauet worden, Lycurg hab auch aus Creta seine Gesetze geholet; daher hätten sich die Creter für Spartaner gehalten. Diese hätten aber auch vorgegeben, daß die Juden von ihnen abstammten, nach einer, auch bei Tacitus **) vorkommenden Verwechselung der Idäer und Judäer. K. Arius habe also vermittelst Creta entweder die Juden von den Spartanern, oder diese von einem gemeinschaftlichen Stammvater, dem berühmten Abraham, ableiten können. Doch war Huetius selbst gegen diese künstlich e Ableitung mißtrauisch, und schlug daher noch eine andere Erklärungsart vor ***). Die Spartaner stammten von den Heracliden: nun habe aber K. Arius den The-

*) Demonstrat. evangelic. Prop. IV. C. VIII. §. 10. p. m. (ed. Amstelod. 1680. 8.) 172.

**) Historiar. L. V. c. 2. „Iudaeos, insula Creta profugos, novissima Libyae insedisse, memorant, qua tempestate Saturnus, vi Iovis pulsus, cesserit regnis. Argumentum e nomine petitur. Inclitum in Creta Idam montem, accolas Idaeos, aucto in barbarum cognomento, Iudaeos vocitari.“ —

***) Demonstr. evangel. Propos. IV. C. XIV. §. 15. p. m. 282.

hanischen Hercules mit dem Phönizischen, und die Phönizier mit den Juden verwechselt, und so auch die Spartaner von Abraham abgeleitet. — Schwer zu glauben! — Auf ähnliche Art fand Hr. Hofr. Bruns in seinem Aufsatze *) einen Vereinigungspunkt der Juden und Spartaner, wenigstens nach der Meinung der damaligen Juden, in Cyrene. — Es möchte auch allerdings schwerer zu errathen seyn, was für Ursachen einen Lacedämonischen König bewogen haben sollten, (wenn anders das Factum wahr wäre) die Juden für Blutsverwandte der Spartaner zu halten, als wie die Juden auf eine solche Idee gekommen wären. —

Michaelis **) schlug einen andern Weg ein, um den Schwierigkeiten abzuhelfen, ohne jedoch das Factum und das Schreiben selbst in Verdacht zu ziehen. Er glaubt nämlich nicht, daß hier von Sparta die Rede sey: nur sind seine Gründe nicht hinreichend. Er meint 1) K. XIV, 16. laute so, als wenn Sparta weiter vom jüdischen Lande entfernt sey, als Rom. — Allein Rom steht wohl zuerst, weil der Römische Staat weit wichtiger war, als der Lacedämonische. — 2) In dem Briefe des Jonathans V. 6 — 18. herrsche ein zu hoher Ton, der einem so gedrückten Staate gegen einen so mächtigen und kriegerischen Staat, als Sparta war, nicht zukäme. — Allein von dem hohen Tone kann ich doch nichts in diesem Schreiben finden; Jonathan schildert vielmehr die traurige und gedrückte Lage

*) vergl. Journal f. theol. Lit. 1801. Bd. II. St. 5. S. 417 — 424.

**) in s. Anmerkungen zum 1. B. der Makkabäer, zu K. XII. S. 263. ff.

Judäa herzuleiten. Jolaus hat sich wohl auch einge bildet, daß Bacchus nicht nach Indien, sondern nac Judäa gezogen sey, und daß der Sparter Judäus ihı auf diesem Zuge begleitet, sich in Palästina niedergela sen und diesem Lande seinen Namen: Judäa, mitge theilt habe. — Daran konnte aber kein älterer Spar taner denken. — Huetius leitet den Glauben de Spartaner an eine Verwandtschaft mit den Juden voı Creta her *). Nach Strabo seyen mehrere Städte i Creta von Spartanern erbauet worden, Lycurg hab auch aus Creta seine Gesetze geholet; daher hätte sich die Creter für Spartaner gehalten. Diese hätte aber auch vorgegeben, daß die Juden von ihnen ab stammten, nach einer, auch bei Tacitus **) vorkom menden Verwechselung der Idäer und Judäer. K. Arius habe also vermittelst Creta entweder die Juden von den Spartanern, oder diese von einem gemein schaftlichen Stammvater, dem berühmten Abraham, ablei ten können. Doch war Huetius selbst gegen diese künst lich eAbleitung mißtrauisch, und schlug daher noch eine an dere Erklärungsart vor ***). Die Spartaner stammten von den Heracliden: nun habe aber K. Arius den The

---

*) Demonstrat. evangelic. Prop. IV. C. VIII. §. 10. p. m. (ed. Amstelod. 1680. 8.) 172.

**) Historiar. L. V. c. 2. „Iudaeos, insula Creta profugos, novissima Libyae insedisse, memorant, qua tempestate Saturnus, vi Iovis pulsus, cesserit regnis. Argumentum e nomine petitur. Inclitum in Creta Idam montem, accolas Idaeos, aucto in barbarum cognomento, Iudaeos vocitari.“ —

***) Demonstr. evangel. Propos. IV. C. XIV. §. 15. p. m. 282.

hanischen Hercules mit dem Phönizischen, und die Phönizier mit den Juden verwechselt, und so auch die Spartaner von Abraham abgeleitet. — Schwer zu glauben! — Auf ähnliche Art fand Hr. Hofr. Bruns in seinem Aufsatze *) einen Vereinigungspunkt der Juden und Spartaner, wenigstens nach der Meinung der damaligen Juden, in Cyrene. — Es möchte auch allerdings schwerer zu errathen seyn, was für Ursachen einen Lacedämonischen König bewogen haben sollten, (wenn anders das Factum wahr wäre) die Juden für Blutsverwandte der Spartaner zu halten, als wie die Juden auf eine solche Idee gekommen wären. —

Michaelis **) schlug einen andern Weg ein, um den Schwierigkeiten abzuhelfen, ohne jedoch das Factum und das Schreiben selbst in Verdacht zu ziehen. Er glaubt nämlich nicht, daß hier von Sparta die Rede sey: nur sind seine Gründe nicht hinreichend. Er meint 1) K. XIV, 16. laute so, als wenn Sparta weiter vom jüdischen Lande entfernt sey, als Rom. — Allein Rom steht wohl zuerst, weil der Römische Staat weit wichtiger war, als der Lacedämonische. — 2) In dem Briefe des Jonathans V. 6 — 18. herrsche ein zu hoher Ton, der einem so gedrückten Staate gegen einen so mächtigen und kriegerischen Staat, als Sparta war, nicht zukäme. — Allein von dem hohen Tone kann ich doch nichts in diesem Schreiben finden; Jonathan schildert vielmehr die traurige und gedrückte Lage

*) vergl. Journal f. theol. Lit. 1801. Bd. II. St. 5. S. 417 — 424.

**) in s. Anmerkungen zum 1. B. der Makkabäer, zu K. XII. S. 263. ff.

des jüdischen Volkes sehr lebhaft V. 13. — 16. Und der uns auffallende Ton war eine natürliche Folge der theokratischen Verfassung und des jüdischen Particularismus, z. B. V. 9. 14. 15. — — 3) Jonathan gedenke gar nicht der Tapferkeit und der großen Thaten der Lacedämonier; welches doch schon die Klugheit, sowohl den Spartanern etwas verbindliches zu sagen, als auch den Muth seiner eignen Nation durch Vorhaltung eines solchen Beispiels zu stärken, erfordert hätte. — Allein es ist noch die Frage, ob die so abgesonderte und bisher so sehr mit sich selbst beschäftigte jüdische Nation viel von den Großthaten der Spartaner gehört hat; und überdieß war eigentliche Politik wohl nicht die Sache des Jonathans. — Da nun unser griechischer Text des 1. B. der Makkab. nur Uebersetzung eines hebräischen Originals ist, so meint Michaelis, es hätte im Hebräischen ein andres Wort für Sparta gestanden — סְפָרַד — das aber leicht mit Sparta — ספרט — hätte verwechselt werden können; wie dieß Obad. V. 20. wirklich der Fall sey, wo die LXX für ספרד — Σεφραθὰ gesetzt hätten. Unter ספרד verstehen dort die Juden Spanien, allein schon Hieronymus denkt an den Bosporus *); und diese Bedeutung nimmt Michaelis sowohl im Obadias als auch hier an **). Der Bospo-

---

*) Nos ab Hebraeo, qui nos in scripturis erudivit, didicimus Bosphorum sic vocari. Lingua Assyriorum terminus, qui hebraice vocatur Gebul (גבול) dicitur Sapharad. — Im Syrischen heißt auch ܣܦܪܐ Gränze; und das ד könnte aus einer Composition von ספר Gränze und ברד Absondern (Gränzscheide) erklärt werden.

**) Man kann noch außer Michaelis Anmerkungen zu

rus liegt gerade da, wo der Ausfluß des Asovischen Meers die schon von den Alten angenommene Gränzscheidung zwischen Asien und Europa macht. Dahin wären nun vor dem Babylonischen Exil, nach Obadias, Einwohner Jerusalems geführt worden. Die Spartaner 1 Makk. XII. seyen also keine andere als diese Sesaradenischen oder Bosporanischen Juden gewesen. — Wenn nur alles dies so gewiß wäre; wenn wir nur mehr von diesen Bosporanischen Juden wüßten! Und wenn sie sogar einen König hatten, konnten sie da wohl so unbekannt bleiben? — Auf eben diese Art kann man noch andere Conjecturen machen, ohne daß die Wahrheit dadurch entschieden wird. So vermuthete z. B. ein gelehrter Recens. in der Allg. Lit. Zeit. (1785. St. 23.): „Es könne Sarpedon, ein Vorgebirge und Stadt in Cilicia aspera gewesen seyn; aus סרפד könnte durch ein Versehen des Abschreibers, der das Wort ספר im Sinne hatte, leicht ספרד geworden seyn; Könige von Cilicia aspera seyen erst von K. Vespasian bezwungen worden; Gesandten, die von Jerusalem nach Rom gingen, hätten sehr füglich ihren Weg durch diese Gegend nehmen können." — Allein was ist mit allen Conjecturen gewonnen?

Bleibt man aber bei der gewöhnlichen Meinung, daß 1 Makk. XII. wirklich von Sparta die Rede sey (welches freilich das Natürlichste scheinen möchte), so ist allerdings die Aechtheit des Briefs des Spartanischen Königs (V. 20 — 23.) sehr verdächtig. Nicht nur ist, nach dem oben ausgeführten, die vorgegebene Verwandtschaft der Lacedämonier und Juden an sich un-

---

d. St. dessen Supplement. ad Lexic. hebr. p. 1801. u. 1778. vergleichen.

[redacted]



gegründet, und man sieht eben so wenig ein, wie nur ein Spartanischer König, auf eine scheinbare Art sich eine solche Verwandtschaft denken konnte; sondern es finden sich auch sehr viele innere Spuren der Unächtheit dieses Briefs. — Schon der Name des Königs, Darius (Δαρεῖος), macht den Brief verdächtig. Josephus *) hat freilich dafür Ἀρεῖος gesetzt, aber wohl absichtlich, weil es nie einen König Darius in Sparta gegeben hat, da es ein eigentlich Persischer Name ist. Aber Darius scheint doch die ächte Lesart zu seyn; denn auch der Syrer hat [illegible] und die Antehieronymiana (bei Sabatier) Darius; Arius in der Vulgata ist Correctur nach Josephus **). Allein wenn auch Ἀρεῖος die ursprüngliche Lesart ist, so will doch die Chronologie nicht zutreffen. Der Brief soll an den Hohenpriester Onias geschrieben worden seyn; allein schon Rainolds ***) bemerkt, daß der Konig Arius, von dem der Brief geschrieben seyn soll, wenigstens 80 Jahre vor Onias gelebt habe, und daß schon vor diesem Onias beide Familien der Lacedämonischen Könige

*) Archaeol. L. XII, c. 5. (ed. 1691. p. 407.)

**) V. 20. hat zwar der König noch einen andern Namen: Ὀνειάρης, allein dieß ist ein offenbarer Schreibfehler. Der lateinische Uebersetzer bringt uns hier auf die Spur: „Hoc est rescriptum epistolarum quod miserat Oniae-Arius rex Spartiatarum Oniae etc. Aus — — Ονίᾳ - Αρεῖος ist ein Wort Ονειάρης geworden Aber gerade dieser Schreibfehler möchte wieder für die Lesart Ἀρεῖος bei Josephus seyn.

***) Censura libror. apocryph. V. T. (Oppenh. 1611.) T. I. p. 1305 sq. vergl. Mich. Leidekker de vario reip. Hebraeor. statu, L. VII. c. VIII. p. 567.

erloschen gewesen seyn. — Ferner müßte nach dem Inhalt des Briefs des Jonathans eine geraume Zeit seit jenem Briefe des Spartanischen Königs verflossen seyn; aber von dem Tode dieses Onias bis auf Jonathan waren, selbst nach Josephi Zeugniß, nur wenige Jahre verflossen. — V. 11. versichert Jonathan, daß die Juden in ihrem Gebet und Opfer der Spartaner, als Brüder (also als Juden?) gedächten. Sollte wohl Jonathan so wenig Kenntniß von den Spartanern gehabt haben, daß er sie für Juden gehalten hätte? — Und durfte wohl der König von Sparta allein, mit Ausschluß der Ephoren, des Senats und des Volks, das Schreiben ausfertigen? und mußte nicht in dem Gruße auch der Ephoren, des Senates und des Volkes gedacht werden? *) Und konnten wohl die reinen Griechen die Verwandtschaft der Nationen durch εἰσὶν ἀδελφοὶ (V. 21.) ausdrücken, wie die Juden durch אחיכם המה? Und wie konnten die Spartaner die gegenseitige Freundschaft in den spätern Jahrhunderten so nomadisch ausdrücken: τὰ κτήνη ὑμῶν καὶ ἡ ὕπαρξις ὑμῶν ἡμῶν ἐστὶ, καὶ τὰ ἡμῶν ὑμῖν ἐστὶ (V. 23.)? — Es ist daher sehr natürlich, daß dieser Brief in ältern und neuern Zeiten für unächt erklärt worden ist. Dahin stimmen Rainolds und Leidecker (a. d. a. a. O. O.), Mosheim **), Gottl. Wernsdorf ***), P. E. Jablonsky †),

---

*) s. Eichhorn's Einleitung in die apokryphischen Schriften des A. T. S. 244.

**) zu Calmet's biblischen Untersuchungen, Th. 6. S. 189 ff. besonders S. 220. ff.

***) de cognatione Iudaeorum et Spartanorum Dantisc. 1744. in 4. und de fide historica librorum Maccabaicorum. Vratisl. 1747. 4. S. 96.

†) de cognatione Lacedaemonior. in Symbol. liter. Brem. T. I. P. III. Exercit. 2. p. 241 sqq.

Eichhorn (a. a. O.) u. a. m. Dieß sind zugleich die vorzüglichsten Schriften, in welchen man noch Mehreres über diese Materie finden kann. Hier war eine classificirte Uebersicht der Hauptmeinungen (woran es noch fehlte) hinreichend. — Doch kann auch mit der Verwerfung der Aechtheit dieses Spartanischen Briefs (1. Makk. XII.) sehr wohl bestehen, daß die Spartaner einmal an die Juden geschrieben, und ihnen ihre Freundschaft angeboten haben; denn dieß möchte ohne unverdiente Herabsetzung des Verfassers des 1. B. der Makkabäer (welchen besonders Michaelis in neuern Zeiten gegen Wernsdorf u. a. mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit in besondern Schutz genommen hat) nicht wohl geläugnet werden können. Allein eben deßwegen, weil der Verfasser von diesem Briefwechsel und von diesem Bündniß etwas wußte, aber doch nicht die Briefe selbst vor Augen hatte, so war es leicht möglich, daß er selbst einen solchen Brief verfaßte, wobei er natürlich als Jude, und da er keine bestimmten, historischen und chronologischen Data hatte, überall das rechte Costum und dadurch die historische Wahrscheinlichkeit selbst vernachlässigte. Daß der Verfasser dieß bei mehrern Gelegenheiten, und besonders in mehrern eingeschalteten Briefen sich zu Schulden habe kommen lassen, hat Eichhorn (a. a. O.) mit vielen Beweisen belegt. — Doch ist freilich dadurch die Sache noch nicht völlig aufgeklärt: wir wollen ohnehin hier nur eine Uebersicht der verschiedenen Meinungen geben und das eigne Urtheil erleichtern, ohne selbst eine bestimmte Partey zu ergreifen. Um so mehr Dank verdient Hr. Hofr. Bruns, der in der Hauptsache mit dieser letzten Meinung, die auch wohl die richtigste unter allen ist, übereinstimmt, daß er in dem oben erwähnten gelehrten Aufsatze zeigen wollte, wie die Juden auf die Idee von einer Verwandtschaft mit den Spartanern

kommen konnten. — Vielleicht hat sich aber auch der Verfasser des Buchs bloß durch die Vieldeutigkeit des Ausdrucks אחים, wofür die Juden die Spartaner erklärten, verleiten lassen, aus bloß verbündeten Nationen verwandte Völker von einerlei Abstammung zu machen. — Doch behält hier der gelehrte Scharfsinn noch immer ein offenes Feld.

---

## XXVIII.

### Wozu soll jetzt noch eine Vergleichung der ehemals Heidelbergischen, jetzt Vaticanischen, Handschriften des Bibliothekars Anastasius über die Sage von der Päpstin Johanna dienen?

Es giebt der wichtigern theologischen Fragen in unsern Tagen so viele, daß ich wohl nicht darauf gefallen seyn möchte, die obige Frage zu untersuchen, wenn mir nicht Hr. Prof. Marheineke zu Heidelberg im Morgenblatte für gebildete Stände d. J. N. 210. dazu Veranlassung gegeben hätte. Er liefert dort einen Auszug aus einem Schreiben

an einen in Rom sich aufhaltenden (ungenannten) Gelehrten, die Historie der Päpstin Johanna betreffend, worin er diesen Gelehrten dringend auffordert, die ehemals Heidelbergischen beiden Handschriften des Bibliothekars Anastasius über diese Geschichte sorgfältig zu vergleichen. Hr. Prof. Marheineke muß sich in der That einen großen Gewinn von dieser Vergleichung für Literatur und Kirchengeschichte versprechen, weil er das deutsche Publikum schon vorläufig von dem Inhalte dieses Schreibens benachrichtigen zu müssen glaubte; welches doch immer die Ueberzeugung von Verdienstlichkeit dieser Aufforderung voraussetzt, wenn sie sich auch weniger deutlich und kräftig in dem Schreiben selbst ausspräche. Es würde auch sonst ganz unerklärbar seyn, wozu eine so weitläufige Deduction, worin für den Theologen gar nichts Neues enthalten ist, im Morgenblatte für gebildete Stände dienen sollte, wenn nicht Hr. Prof. Marheineke eine neue Untersuchung für sehr wichtig hielte. Wäre auch ein Theolog gar nicht mit den Hauptschriften eines Blondel's, Spanheim's und Lenfant's über diesen so viel und bis zum Ekel besprochenen Gegenstand bekannt, so fände er doch schon Alles weit genauer, gründlicher und vollständiger in dem 22. Theile der Schröckhischen Kirchengeschichte, als der enge Raum eines bloßen Briefs an einen Freund dem Hrn. Verfasser erlauben konnte. Die so sehnlich gewünschte neue Vergleichung jener Heidelberger Handschriften muß also nothwendig ein weit höheres Interesse für den Hrn. Verfasser haben, weil er sich gedrungen fühlte, diesen Theil einer gelehrten Privatcorrespondenz zur Notiz der gebildeten Stände in Deutschland zu bringen. — Nur ist zu bedauren, daß er sich nicht bestimmter über die Absicht der gewünschten neuen Vergleichung jener Handschriften erklärt hat,

die er sich doch bei der Aufforderung selbst deutlich gedacht haben muß. Man wird in seinem Aufsatze bloß von einem Punkte auf den andern geführt, ja man könnte sogar dadurch zu einer gewissen Einseitigkeit des Urtheils und — wohl ohne die Absicht des Hrn. Professors — zu der irrigen Meinung verleitet werden, als ob die Frage über die wirkliche Existenz der Päpstin Johanna noch nicht im Reinen wäre, und als ob es dazu einer neuen Untersuchung und besonders der Vergleichung jener Heidelberger Handschriften des Römischen Bibliothekars und Abts Anastasius bedürfte.

Diesem möglichen Mißverstande und einer zu besorgenden Einseitigkeit der Vergleichung, noch mehr aber einem möglichen falschen Resultate vorzubeugen, als wenn die Sage von der Päpstin Johanna dadurch ein großes Gewicht bekäme, wenn sie sich nur in jenen Heidelbergischen Handschriften des Anastasius befände, (in deren einer sie ohne Zweifel wirklich stehet) — wird die genauere Untersuchung der Frage: wozu denn diese gewünschte Vergleichung der genannten Handschriften dienen solle, um so weniger überflüssig seyn, da Hr. Prof. Marheineke in seinem Enthusiasmus für die neue Vergleichung die bestimmte Angabe des Cui bono? ganz übergangen hat. Er hoffet zwar ein neues Licht aus dieser Vergleichung; aber der Leser erfährt nicht genau, in welcher Region dieses Licht zu erwarten sey? — Soll dadurch die Geschichte der Päpstin Johanna glaubwürdiger werden, wenn sie in diesen ehedem Heidelbergischen Handschriften wirklich stehet? — Oder soll nur durch die Vergleichung die Aussage des Saumaise über den vom Jesuiten Busäus bei der Ausgabe des Anastasius

Erstlich konnte die Sage nicht in den beiden Handschriften stehen, welche Marqu. Freher nach Mainz geschickt hatte, sondern nur in einer in Folio geschriebenen, welche die Editoren unter den Varianten mit A bezeichneten; denn nur diese war vollständig und ging bis auf Stephan VI. (Nur ließ sie Benedict III. aus.) Die andere, in Quart geschriebene hingegen, welche von den Editoren mit B. bezeichnet wurde, ging nur bis auf P. Paul vor Stephan IV., wie die Editoren sowohl zu Anfange der Variantensammlung, als auch unter den Varianten diese Gränze bestimmt angegeben haben. — Unmöglich konnte also der Heidelberger Codex, der nur bis auf Paul ging, das Leben der Päpstin Johanna, welche erst nach Leo IV. gefolgt seyn soll, enthalten. Folglich kann nur von einer Heidelbergischen Handschrift die Rede seyn, in welcher die Sage von der Päpstin Johanna stehen soll. Also darf auch nur diese eine Handschrift (und nicht alle beide) über diese Sage nachgesehen werden. — Eine andere Unrichtigkeit liegt in dem Umstande, welchen Boecler und Spanheim aus dem Munde des Saumaise haben wollten, daß dieser (Saumaise) gerade damals in Heidelberg gegenwärtig gewesen wäre, als Freher diese Handschriften auf Verlangen der Editoren des Anastasius nach Mainz geschickt hätte. — Dieß ist durchaus unrichtig. Das Buch worin die Varianten aus diesen überschickten Handschriften noch in der Eile angehängt wurden, kam auf die Ostermesse 1602. Saumaise kam aber erst im J. 1606. in seinem 18. Jahre*) nach Heidelberg, um die dortige Bibliothek zu benutzen. Er kann die Sache wohl vor

*) Clement behauptete zwar sehr zuversichtlich in de
seiner Ausgabe der Epistolarum Salmas. (Lugd. 1656. 4.

Marquard Freher gehört haben; denn er blieb 4 Jahre dort; und Freher starb erst 1614.; aber unmöglich kann er gegenwärtig gewesen seyn, als die Handschriften des Anastasius von Heidelberg nach Mainz geschickt wurden, oder als sie mit einigen gedruckten Exemplaren wieder

---

vorgesetzten Abhandlung: de laudibus et vita Cl. Salmasii p. XVIII., daß Saumaise 1596. (und nicht, wie andre wollten, 1588.) geboren sey. Es fehlt auch nicht an Stellen in den Salmasischen Briefen selbst, welche diese Meinung begünstigen. Allein schon der Umstand hätte Clement und seine Nachschreiber aufmerksam machen sollen, daß Saumaise bald nach seiner Ankunft in Heidelberg großes Aufsehen erreget, mit Gruter in genaue Verbindung gekommen ist, freien Zutritt zur Kurfürstlichen Bibliothek erhalten hat und in kurzer Zeit über den Inhalt der Handschriften das Orakel des Bibliothekars Gruter selbst geworden ist. — Alles das ist aber im 10 Jahre eines Jünglings ganz undenkbar. Und nur so alt könnte Saumaise 1606. gewesen seyn, (nicht aber 14 Jahre, wie Clement sagt) wenn er erst 1596 geboren wäre. Allein es ist entschieden, daß Saumaise schon 1588 geboren ist. Papillon in seiner Bibliotheque des auteurs de Bourgogne tom. 2. (Dijon, 1745. fol.) versichert ausdrücklich im Leben des Saumaise (wovon Baumgarten eine deutsche Uebersetzung in seine Ausgabe von Nicerons Nachrichten rc. Th. 2. aufgenommen hat), daß er selbst das Kirchenbuch zu Semeur en Auxois, wo Saumaise geboren worden, nachgesehen habe; und laut dieses Kirchenbuches sey Saumaise am 15. April 1588 geboren und am 21. Apr. getauft worden. Demnach war Saumaise im J. 1606., als er nach Heidelberg kam, 18 Jahre alt; und so ist nun alles in seiner akademischen Geschichte erklärbarer und glaublicher, obgleich auch für dieses Alter seine Gelehrsamkeit schon ungeheuer genug gewesen ist, und daher die allgemeine Bewunderung der größten Gelehrten der damaligen Zeit mit Recht erregt hat. —

zurückkamen. — Entweder muß also Saumaise falsch erzählt, oder Boecler und Spanheim falsch gehört haben. — Inzwischen bewirkt doch alles dieß nichts in der Hauptsache. Es ist doch ziemlich unwahrscheinlich, daß Saumaise Alles erlogen haben sollte; hingegen ist es sehr wohl glaublich, daß die Sage von der Päpstin Johanna in der einen Handschrift gestanden habe. Haben doch auch andre Handschriften des Anastasius dieselbe Sage, z. B. die Mazarinische und Thuanische, nach dem ausdrücklichen Zeugniß des Fabrot und Bianchini, welche sie aber für ein Einschiebsel aus dem Martin Polonus halten. Diesen fügte Muratori in seiner neuen Ausgabe des Anastasius (Scriptor. rerum Italic. T. III.) noch zwey in der Ambrosischen Bibliothek zu Mailand befindliche und mit B und C von ihm bezeichnete Codd. aus dem 15ten Jahrhundert bei, welche diese Sage enthielten. Warum sollte sie also nicht auch in einer Heidelbergischen Handschrift gestanden haben können? Doch mag man sich immerhin nach dieser Heidelbergischen Handschrift in der Vaticanischen Bibliothek erkundigen und in ihr die Stelle nachsehen; wenn sich anders noch dieser Codex dort befindet; denn es sollen sehr viele Handschriften und Bücher aus der Heidelbergischen Bibliothek sowohl in Deutschland als in Italien bei der Transportation derselben verschleppt worden seyn, die gar nicht in die Vaticanische Bibliothek gekommen sind. — Wichtiger möchte aber die Nachfrage nach den etlichen (gewöhnlich glaubt man zwey) gedruckten Exemplaren seyn, welche die Mainzer Editoren an den Marqu. Freher nebst den Mscten. geschickt haben sollen; denn in diesen soll die ganze die Päpstin Johanna betreffende Stelle aus der Heidelberger Handschrift genau abgedruckt worden seyn, welche in allen übrigen Exemplaren fehle. Auch dieß erzählen

Boecler, Rivetus und Spanheim aus dem Munde des Saumaise *). Die genaue Uebereinstimmung so verschiedener, angesehenen Zeugen beweiset wohl hinreichend, daß Saumaise dieses erzählet habe. Es kommt nur auf die Wahrheit seiner Aussage an. Diese könnte sogleich entschieden werden, sobald man diese beiden Exemplare entdeckte; und so würde auch der schändliche Betrug, den die Mainzer Jesuiten bei der Herausgabe des Anastasius gespielt haben sollen, völlig aufgedeckt. Auf die Entdeckung der Heidelberger Handschrift käme bei dieser Untersuchung weit weniger an. Theils haben ja mehrere Codd. des Anastasius diese Sage, ohne daß dadurch diese selbst vor der Kritik etwas gewönne, wie auch die Mainzer Editoren (unter

*) Damit unsre Leser die Aussage des Saumaise vollständig kennen lernen, ohne erst lange nachschlagen zu dürfen, wollen wir die Nachricht Boecler's aus seinem Commentario de rebus Seculi IX et X. (p. 118.) hierher setzen: „Aiebat (sc. Salmasius), se Heidelbergae agente, et incomparabili isti bibliothecae operam dante, factum esse, ut Moguntini, Anastasium Bibliothecarium edituri, duos codices manuscriptos a Serenissimo Electore peterent acciperentque. Quibus remissis adiuncta fuisse aliquot exempla novae editionis, in quibus historia Ioannis foeminae ex MSS. bona fide expressa erat. Id cum aliqui mirarentur, apud caeteros ortam suspicionem dedisse occasionem, ut et in caetera exempla per officinas bibliopolarum inquireretur: tum fraudem manifestam fuisse, dum omissa deprehendebantur in omnibus, quae paucis inserta diximus. Ea de re clarissimae memoriae virum, Marquardum Freherum, epistolam ad amicum exarasse, quam in aliquot bibliothecis reperiri dicebat Salmasius. Confirmabat mihi denique, in Suecia, se, ut primum per valetudinem posset, literis mandaturum, quae ad adstruendam rei fidem pertinerent.“ —

der Firma des Buchdruckers Joh. Albinus) in der Dedication an Markus Welser ganz richtig bemerken; theils konnten die Jesuiten die Auslassung dieser Sage unter den angehängten Varianten aus den beiden Handschriften sowohl mit der Eile, womit sie die spät erhaltenen Handschriften noch flüchtig durchliefen, als auch mit ihrer festen Ueberzeugung von der Unwahrheit dieser anstößigen Sage, worüber sie sich ja schon in der Dedication erklärt hätten, noch immer entschuldigen. Allein sobald die beiden Heidelberger Exemplare der Mainzer Ausgabe des Anastasius von 1602 entdeckt würden; so läge der Betrug der Mainzer Jesuiten am Tage. — Nur müßte an zwei Orten nachgesehen werden, im Texte und im Anhang. Nach der Erzählung sollte man zwar vermuthen, daß die Editoren in den vitis Pontiff. selbst, so wie in dem Heidelberger Mscr., die Sage von der Päpstin Johanna auf das Leben des P. Leo IV. in den mitgeschickten Exemplaren hätten folgen lassen. Allein dieß ist doch sehr unwahrscheinlich, wenn sie auch den Betrug wirklich gespielt haben sollten. — Denn im Texte selbst hätte doch ein Einschiebsel von wenigstens einer halben Quartseite einen großen Unterschied gemacht, und hätte gewiß einen Setzer in große Verlegenheit gesetzt, wenn er es in einigen Exemplaren unterbringen sollte, ohne die Veränderung des Satzes durch mehrere Bogen laufen zu lassen, oder kleinere Schrift zu wählen, die doch wieder mit dem übrigen Texte in keiner Proportion gestanden hätte. Aber am Ende des kritischen Anhangs, — worin ohnehin die Abweichungen der Heidelbergischen Handschriften von dem Welserischen Codex des Anastasius noch nachgetragen werden sollten, wohin also auch der Zusatz von der Päpstin Johanna mit Recht gehörte, und nicht in den Text. — konnte auf den letzten Seiten vom Setzer für ein solches Einschiebsel in ei-

nigen Exemplaren leichter Rath geschafft werden, als mitten im Buche selbst. — Auch hätte weder die bittere Anmerkung der Herausgeber über diese Sage in der Dedication an Mark. Welser, noch auch die Nachricht in der Vorrede, daß sie die Welserische Handschrift nicht mit andern hätten vergleichen können, so gern sie es gewünscht hätten, dazu gepaßt, wenn sie dennoch — auch nur in einigen Exemplaren — diese Sage aus der Heidelbergischen Handschrift in den Text sebst eingeschaltet hätten. Noch weniger hätten sie den kritischen Anhang mit den Worten anfangen können: „Cum huius Anastasiani operis editio iam ad finem decurrisset, nobis nihil tale sperantibus Moguntiam allatus est geminus cod. MS. Anastasii nostri, quem utrumque Nobilis et Clariss. Vir D. Marquardus Freherus, simulatque hunc auctorem prelo Moguntino subjectum cognovit, pro insigni sua humanitate nobis suppeditavit" — Wie paßte dieser Prolog zu den Heidelbergischen Varianten, wenn die Editoren — auch nur in etlichen Exemplaren — die Sage von der Päpstin Johanna aus einer von beiden Handschriften schon in den Text selbst aufgenommen hätten? Da wären sie ja selbst in den größten Widerspruch gekommen. Sie sagen ausdrücklich: Paucis diebus utrumque percurrimus, et cum exemplari iam typis excuso contulimus. Wenn sie aber diese Sage nur unter die Varianten der Heidelberger Handschriften in den beiden mitgeschickten Exemplaren gesetzt hätten, alsdann wäre Alles in der Ordnung gewesen. Nur freilich hätte dieser Betrug den Mainzer Herren keine große Ehre gemacht. Denn sie hätten gar wohl diese große Variante aus der einen Heidelbergischen Handschrift (A) auch in den übrigen Exemplaren abdrucken lassen können, ohne selbst ihren religiösen Grundsätzen untreu zu werden, oder der Ehre des päpstlichen Stuh-

les zu nahe zu treten; sie hätten ja nur in einer Note ihren Abscheu gegen diese schändliche Fabel erklären und sich auf ihr schon in der Dedication an Markus Welser geäußertes scharfes Urtheil berufen dürfen. — Also — um auf das Vorige wieder zurückzukommen — müßte man wohl bei der Durchsicht mehrerer Exemplare jener Mainzer Ausgabe des Anastasius von 1602. — um jene beiden Exemplare ausfindig zu machen — nicht bloß im Texte selbst (nach dem Leben des P. Leo IV.) nachsehen, sondern hauptsächlich gegen das Ende des kritischen Anhangs. Die Entdeckung dieser Exemplare würde erst die Aussage des Saumaise über den von den Mainzer Jesuiten gespielten Betrug vollkommen bestätigen; aber auf die Entdeckung der Heidelberger Handschrift, worin die Sage von der Päpstin Johanna gestanden haben soll, käme in dieser Absicht, wie schon oben bemerkt worden ist, gar nichts an. — Allein an der Entdeckung dieser Exemplare selbst ist wohl sehr zu zweifeln. Nicht nur ist, wie schon ältere Schriftsteller bemerkt haben, bei dem Transport der Heidelbergischen Bibliothek sehr vieles entwendet und in Deutschland und in Italien hin und her zerstreut worden; manches ist auch davon in die Privatbibliotheken der Cardinäle gekommen *); ja solche Bücher und Handschriften, welche dem Ansehen des Römischen Stuhls nachtheilig werden konnten, sind wohl auch absichtlich weggeschafft worden; sondern, was die Hauptsache ist, die ganze Erzählung des Saumaise kommt mir jetzt, nach genauerer Prüfung der erzählten Umstände, sehr verdächtig vor. Es mag zwar allerdings die Sage von der Päpstin Jo-

*) v. B. G. Struvii introductio in notitiam rei literar. et usum bibliothecarum (Ien. 1715.) p. 74.

hanna in einer Heidelbergischen Handschrift des Anastasius gestanden haben: dieß ist ja nichts besonderes, und es kommt auch in der Erzählung des Saumaise auf diesen Umstand gerade am wenigsten an. Aber der übrige Inhalt der Erzählung ist mir jetzt desto verdächtiger, so daß ich sehr daran zweifeln möchte, ob die Mainzer Jesuiten in den überschickten Exemplaren den erwähnten Betrug wirklich gespielt haben. — Oben sind schon zwei Unrichtigkeiten in der Erzählung des Saumaise angeführt worden, worunter besonders die zweite auffällt, daß die Absendung der Handschriften nach Mainz und deren Zurücksendung nebst einigen gedruckten Exemplaren der Mainzer Ausgabe bei seiner Anwesenheit in Heidelberg vorgefallen sey; da er doch erst 1606 in Heidelberg ankam, hingegen die Mainzer Ausgabe des Anastasius schon 1602 herausgekommen war. Und diesen offenbar falschen Umstand erzählte doch Saumaise in einer Reihe mit den übrigen. — Ferner stößt man überall auf Widersprüche zwischen dieser Erzählung und dem Bericht der Herausgeber zu Anfange des kritischen Anhangs. Diese sagen (in der oben angeführten Stelle): nobis nihil tale sperantibus Moguntiam allatus est geminus cod. MSt. cet. — Saumaise hingegen erzählte: Moguntinos, Anastasium Bibliothecarium edituros, duos codd. manuscriptos ab Electore petiisse ac accepisse. Aus dem Berichte der Herausgeber sollte man also schließen, daß Marquard Freher von freien Stücken, sobald er von dem Druck des Anastasius gehört hätte, diese Handschriften zum Gebrauche nach Mainz überschickt habe; aber nach der Erzählung des Saumaise hatten die Herausgeber erst darum gebeten. War dieß, so mußte es doch sogleich Anfangs geschehen, ehe man noch mit dem Druck des Anastasius anfing, zumal da die Herausgeber laut der Vorrede außer der

nicht so oft, fast mit denselben Worten, verschiedenen Gelehrten auf seinen Reisen erzählt haben. Er durchwühlte ja sonst alle Handschriften der Heidelberger Bibliothek in den vier Jahren seines dortigen Aufenthalts (1606 — 1610.); so daß er davon bessere Kenntniß bekam, als der Bibliothekar Gruter selbst. Er schloß sich in die Bibliothek ein, brachte dort jede dritte Nacht schlaflos zu, excerpirte so viel, und schrieb manche Handschriften ganz ab. Wie sollte dieser Gelehrte von so unbegränzter Wißbegierde, die sich über alle Fächer der Gelehrsamkeit verbreitete, nicht auch, nachdem er von diesem Betrug gehört hatte, diese Handschriften des Anastasius sogleich selbst nachgesehen und mit den überschickten Exemplaren der Mainzer Ausgabe, die doch nach der Erzählung des Saumaise in Heidelberg Aufsehen gemacht hatten *), verglichen haben? Allein von dieser Autopsie schweigt Saumaise. War er nicht diese Belege aus der Autopsie seiner eigenen Ehre schuldig? Ja, mußte er nicht zugleich seine Aussage von andern Gelehrten in Heidelberg, welche sich ja an jedem Tage durch Autopsie überzeugen konnten, bestätigen lassen? Die Heidelberger Bibliothek wurde ja erst 1622 nach Rom transportirt. Er hatte also Zeit genug, die Sache theils selbst zu untersuchen, theils Andre zu einer genauen Vergleichung zu veranlassen, um jeden Vorwurf der Lüge, welchen ihm die Jesuiten machten, kräftig von sich abzuweisen. J.

---

*) Saumaise sagt zu Boecler: „Id cum aliqui mirarentur, apud caeteros ortam suspicionem, dedisse occasionem, ut et in caetera exempla per officinas bibliopolarum inquireretur: tum fraudem manifestam fuisse, dum omissa deprehendebantur in omnibus, quae paucis inserta diximus." —

H. Boecler erzählt zwar: „Confirmabat mihi [Salmasius] denique in Suecia, se, utprimum per valetudinem posset, literis mandaturum, quae ad adstruendam rei fidem pertinerent.“ — Allein es erfolgte nichts. Mußte er bis nach dem Tode Frehers (1614.), den nun Niemand mehr fragen konnte, und bis nach der Plünderung und Wegführung der Heidelbergischen Bibliothek (1622), wo nun Niemand mehr nachsehen konnte, mit seiner wichtigen Novelle warten? Er hatte ja schon 1608 (als er schon zwei Jahre in Heidelberg gewesen war) in seiner Ausgabe des Nilus und Barlaam (de primatu Papae) Gelegenheit genug, dieses vorgegebenen Betrugs der Mainzer Jesuiten zu erwähnen. — Und warum ließ sich denn kein einziger andrer Heidelbergischer Gelehrter in dem langen Zeitraume von 20 Jahren (1602 — 1622.), wo man noch die zwei Exemplare in der Bibliothek hätte nachsehen können, nur ein Wort von diesem gespielten argen Betruge der Mainzer Jesuiten entfallen? Die Sache soll doch nach Saumaise in Heidelberg Aufsehen gemacht haben; und wie erbittert damals die Protestanten gegen die Jesuiten waren, ist allgemein bekannt. Selbst auswärtige Protestantische Theologen würden, wenn sie nur in Privatbriefen einen Wink von dieser Betrügerei erhalten hätten, die Heidelbergischen Theologen zur Bekanntmachung aufgefordert haben. Aber allgemeines Stillschweigen herrschte darüber bis auf die spätere Aussage des Saumaise. — Sollte nicht dieß alles [was bisher von unsern Theologen nicht genug beachtet worden ist *)] die Erzählung des Saumaise ziemlich verdächtig

*) Nur bei katholischen Theologen fand ich, nachdem ich diese meine eigenen Bedenklichkeiten schon niederge-

machen? — In der That, nur die Auffindung jener nach Heidelberg geschickten Exemplare, worin die Sage von der Päpstin Johanna aus der Handschrift abgedruckt wäre, könnte die Ehre des Saumaise retten; aber gewiß nicht die bloße Auffindung jener Heidelbergischen Handschrift selbst.

Wozu sollte die Aufspürung und Vergleichung dieser Handschrift (nur der einen — nicht aller beider) dienen? Um vielleicht dadurch jener Sage von der Päpstin Johanna ein neues Gewicht zu geben? Dieß noch weit weniger! — Anastasius hat diese weit spätere Sage noch nicht erzählen können; sie ist erst späterhin höchstens aus dem Martin Polon., wo nicht aus einer noch spätern Quelle, dem Anastasius untergeschoben worden; und die ganze Sage ist eine leere Fabel. — Dieß alles erst hier beweisen zu wollen, wäre eine höchst überflüssige Arbeit, welche Kenner der kritischen Kirchengeschichte, die diese Geschichte nicht bloß aus den neuesten kirchenhistorischen Handbüchern, sondern aus den Quellen selbst studirt haben, mir sehr verübeln müßten. Niemand, wer sich nur etwas auf Kritik in der Geschichte versteht, kann nur einen entfernten Gedanken daran haben, daß die Geschichte der Päpstin Johanna doch wohl wahr seyn könnte*). Sie ist entschieden eine Fabel.

---

schrieben hatte, ähnliche Einwürfe gegen die Glaubwürdigkeit der Salmasischen Aussage, hauptsächlich bei Phil. Labbe in s. Cenotaphio Ioannae Papissae etc. welches er theils s. dissert. de Scriptor. Ecclesiast. T. I. p. 835 sqq., theils seiner grossen Collectio Conciliorum Tom. VIII. col. 154. sqq. einverleibt hat. Hieher gehört coll. 193 sqq.

*) A. Bower sagt in seiner unparteiischen Histo-

Die Zeiten sind vorbey, wo man sich in der protestantischen Kirche empfehlen konnte, wenn man etwas vertheidigte, wodurch man der katholischen Kirche wehe that; jetzt fragt der ächt protestantische Theolog nach Wahrheit *). — Bey der ersten Frage über die Glaubwürdigkeit der Salmasischen Erzählung glaube ich doch Manches bemerkt zu haben, worauf man bisher unter den Protestanten nicht sorgfältig genug geachtet hat; allein über die Glaubwürdigkeit der Sage selbst von der Päpstin Johanna muß ich offenherzig bekennen, daß ich bei wiederholter Untersuchung, ob mir gleich dabei alle Quellen und Hülfsmittel zu Gebote standen,

---

rie der Röm. Päpste Th. V. (S. 396. d. Rambachischen Uebersetzung): „Daß die berüchtigte Päpstin Johanna eine blose Chimäre und Hirngespinste sey, das ist sowohl von protestantischen als römischkatholischen Schriftstellern so deutlich gezeigt worden, daß ich kaum Umgang haben kann, die Aufrichtigkeit und Unpartheylichkeit derer in Verdacht zu ziehen, welche eine so alte und ungegründete Fabel glauben und behaupten.“ —

*) Ohehin haben ja schon die gelehrtesten Protestanten diese Fabel längst aufgegeben. Heumann (dissertatt. Sylloge T. I. p 376 sqq.) hat schon 1739 über 30 protestantische Gelehrte als Gegner dieser Fabel aufgezählt. Und seit 30 Jahren war unter Protestanten gar nicht mehr die Frage davon. Die Sage wurde als entschiedene Fabel geradezu von der Hand abgewiesen. Nur die Modesucht scheint in unsern Tagen mit der alten Dogmatik auch die alten Fabeln wieder hervor zu suchen. Doch bei der Päpstin Johanna, wo sich nur das Grobsinnliche in seiner Gemeinheit geoffenbaret haben soll, möchte ein solcher Enthüllungsversuch des Schönen und Heiligen etwas schwer halten. —

doch nichts Neues entdecken konnte. Vielmehr fand ich bei dieser Untersuchung kein Resultat, was man nicht schon bei Schröckh (Th. 22. der christl. Kirchengesch.), in Mosheim's Kirchengeschichte, nach Schlegel's Uebersetzung, Th. II. S. 160 ff. und bei Heumann in s. dissert. de origine vera traditionis falsae de Ioanna Papissa. Goett. 1739. (in Syll. dissertatt. T. I. P. II.), so wie, besonders in Ansehung der Chronologie, bei Blondel (de Iann. Papiss.) und bei Labbe (in s. Cenotaph. Ioannae Papissae) finden kann. — Doch mag es erlaubt seyn, für einen großen Theil meiner Leser die Hauptgründe *) für die oben aufgestellte Behauptung von der Falschheit der Sage hier kurz zusammen zu drängen, um so mehr, da es nach jenem Auffatz im Morgenblatt das Ansehen gewinnt, als wenn diese Sage wieder wenigstens ins Problematische gestellt werden wollte, da doch Dinge, welche einmal durch die Kritik der Geschichte rein abgethan sind, eigentlich nie wieder hervorgesucht werden sollten, um sie in eine andere Kategorie zu bringen, als ihnen eine besonnene und nüchterne Kritik schon längst angewiesen hat.

Es kommt hauptsächlich auf die Frage an, ob die in jener Heidelbergischen Handschrift des Anastasius befindliche Sage von der Päpstin Johanna wirklich von diesem Anastasius, dem Bibliothekar, herrühre? — Es hat nicht an Gelehrten gefehlt, welche den ganzen librum pontificalem, für dessen Verfasser man sonst

*) Die übrigen Gründe, deren noch eine große Menge ist, kann man in der Kürze bei Mosheim (oder vielmehr Schlegel), Baumgarten, Schröckh und Bower nachsehen. —

diesen Anastasius gehalten hatte, diesem völlig abgesprochen haben. Dieß hat besonders Emman. a Schelstrade mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit zu beweisen gesucht in s. diss. de antiquis Romanorum Pontificum catalogis *). Allein so wenig auch weder die ältern noch die spätern vitae Pontificum nach Nikolaus I. von Anastasius seyn können: so hat doch Ciampini in seinem Examen libri pontificalis **) sowohl aus der Schreibart, als aus andern Umständen wahrscheinlich gemacht, daß in diesem Buche wenigstens die Leben der Päpste von Gregor IV. bis auf Nikolaus I. von diesem Anastasius herrühren. Nachher hat Bianchini die verschiedenen Quellen des libri pontificalis noch genauer untersucht ***). — Ist nun das Leben des P. Leo IV. und des P. Benedict III. wirklich von Anastasius, so könnte er in sofern allerdings auch der Verfasser der dazwischen liegenden Geschichte der Päp-

*) Diese Dissertation stehet theils in dessen Antiquitas ecclesiae dissertationibus, monimentis ac notis illustrata, Tom. I. (Rom. 1692.) diss. III., theils in der Bianchinischen Ausgabe des Anastasius, B. II. Rom, 1723.), theils in der Muratorischen Ausgabe des Anastasius (in Rerum Italicarum scriptor. Tom. III. Mediol. 1723.) p. 1 sqq. Hierher gehört besonders das 7. und 8. Kap. bei Bianchini S. XLV ff. und bei Muratori S. 21 ff.

**) Rom, 1688. — Auch Muratori hat dieses Examen in seine Ausg. des Anastasius (Rer. Ital. Script. T. III.) p. 33 sqq. aufgenommen.

***) in der Praefatio zu s. Ausg. des Anastasius, T. I. (welche auch in Muratori Scriptor. rer. Ital. T. III. p. 55 wieder abgedruckt worden ist), vergl. mit den ausführlichen Prolegomenis T. II. der Ausg. des Anastasius.

stin Johanna seyn. Allein aus vielen andern überwiegenden Gründen ist er nicht für den Verfasser zu halten; sondern diese Sage ist vielmehr von weit späterer Hand erst in Anastasius vitas Pontiff. eingeschoben worden. Die ältesten bekannten Handschriften des Anastasius haben diese Sage nicht: so die Welserische (wovon die Mainzer Ausg. abgedrückt worden ist), welche selbst aus einer Vaticanischen abgeschrieben und mit noch zwei andern Handschriften verglichen worden ist; der von Pina verglichene Cod. Cavensis bei Fabrot und Bianchini, und der Cod. Ambrosianus D. bei Muratori*). — Alle Urkunden und alle Geschichtschreiber des 9. und 10. Jahrhunderts, deren man doch eine große Menge hat, schweigen von dieser Geschichte. Die ältesten Zeugen, die man für diese Sage aufgetrieben hat, sind Marianus Scotus, aus dem 11., Siegbert von Gemblours, aus dem 12., und Martinus Polonus aus dem 13. Jahrhundert,

---

*) Nur Schade, daß theils die ältesten Handschriften des libri pontificalis, die Farnesische, die Florentinische, die älteste Ambrosianische (bei Muratori A.) und mehrere Vaticanische und Wiener Handschriften hundert und mehr Jahre vor Benedict III. endigen, theis daß die Holstenische mühsame Collation der Handschriften des Anastasius ebenfalls nicht so weit herunter gehet; vergl. Schelstrate diss. de antiquis Rom. Pontiff. catalogis. Auch sind mehrere alte Handschritten des Anastasius defect und endigen mit Leo IV. Dieß hat man zwar für einen Betrug der Gegner der Päpstin Johanna halten wollen; allein eben so gut konnten ihre Freunde diesen Betrug spielen, weil sie theils das Leben dieser Päpstin in diesen Handschriften nicht fanden, theils in dem Leben Benedicts und Nikolaus Stellen entdeckten, die ihrer Meinung ungünstig waren; vergl. Blondel de Ioanna Papissa, ed. Curcell. p. 45 sq.

aber auch nur in einigen Handschriften. Allein von den beiden ersten, Marianus und Siegbert, ist es längst entschieden, daß sie die Sage nicht selbst erzählt haben, und von dem letzten, Martin, höchst wahrscheinlich *). Der erste sichere Schriftsteller, dem

*) Die ältesten Handschriften des Marianus und Siegberts haben, wie Pagi bemerkt, die Sage nicht. Und selbst in der Frankfurter Handschrift, woraus Herold den Marianus zu Basel (1559) abdrucken ließ, steht die Sage (aber ganz kurz) nur beigeschrieben von einer andern Hand, wie Tenzel in seinen Monatlichen Unterredungen (1698) bezeuget, (welches gegen Spanheim zu merken ist, welcher auf die Frankfurter Handschrift einen sehr großen Werth legt). Bei Siegbert gesteht Spanheim selbst, daß die Erzählung, wenn sie dort ächt seyn sollte, in eine Parenthese eingeschlossen werden müßte, weil sonst der Zusammenhang widerspräche; daß ferner Siegbert für die Päpstin Johanna in seiner Chronologie keine Zeit übrig lasse; und daß endlich viele und alte Handschriften des Siegberts diese Erzählung gar nicht haben. Ferner ist es auffallend, daß die übrigen Chronikenschreiber, welche sonst den Marianus und Siegbert wörtlich ausschreiben, dieser Sage gar nicht gedenken. — In Ansehung des Martinus Polonus, bei dem freilich die ausführliche Erzählung von der Päpstin Johanna schon früh gefunden worden ist (wie Ptolemäus de Luca bezeugt), haben Lambecius, Oudin, Chiflet und Eckard bewiesen, daß diese Stelle in sehr vielen und alten Handschriften desselben nicht stehe. Muratori (Rer. Italic. Scriptor. T. III. p. 247.) sagt daher mit Recht: „Inventum hoc fuisse posteriorum aetatum eiusdem [Martini] Chronicis assutum et benigne exceptum a sequioris aevi scriptoribus illis, qui more pecudum aliena sequuntur vestigia et ab impuris fontibus faeces omnes ebibunt, abunde probant vetusta exemplaria Vaticanae, Caesareae, Colbertinae, aliarumque bibliothecarum, in quibus

diese Sage nicht abgesprochen werden kann, ist der Englische Minorite Martin in seinem Buche: Flores temporum *). Da aber diese Chronik bis auf das J. 1290 gehet, so kann sie höchstens zu Ende des 13., wo nicht erst zu Anfang des 14. Jahrhunderts geschrieben seyn. Was kann ein so spätes Zeugniß für eine Begebenheit, die sich beinahe 500 Jahre vorher zugetragen haben soll, beweisen, zumal da es noch einen höchst sonderbaren Zusatz hat**)? Um diese Zeit

---

genuina Martini Poloni historia legitur, nullum prorsus de Ioanna Papissa verbum reperitur: quibus nos adiungimus altera duo bibliothecae Ambrosianae pergamena, perantiquo charactere descripta, primum sub litera A. num. 185., secundum sub lit. H. num. 30. in fol., quae statim Leoni IV. Benedictum III. successisse narrant, nulla de foedo hoc mendacio, posterius enato, mentione iniecta." — Uebrigens ist es auch unwahrscheinlich, daß Martin als päpstlicher Beichtvater diese ungewisse Sage (denn es heißt immer in der Erzählung: ut asseritur, ut dicitur, creditur a multis) in seine Chronik aufgenommen haben soll; so sehr sich auch noch Schröckh für die Aechtheit dieser Erzählung bei Martin. Pol. zu interessiren scheint (Kirchengesch. Th. 22. S. 84 ff.), obgleich schon Heumann (Dissertatt. Sylloge T. I. p. 387 sq.) sie aufgegeben hat. —

*) vergl. I. G. Eccardi Comment. de rebus Franciae Orientalis, l. XIII. §. 122. Nur irrt Eckard, wenn er glaubt, daß er diese Chronik des Minoriten Martin zuerst herausgegeben habe (in s. Corp. historic. med. aevi T. I. Lips. 1723. fol.); denn sie ist schon zu Ulm 1486 herausgekommen.

**) Der Zusatz ist dieser: die schwangere Päpstin soll den Teufel in einem Besessenen beschworen und gefragt haben, wann er denselben verlassen wolle; hierauf habe

scheint auch erst die Geschichte von der Päpstin Johanna in die Chronik des Polnischen Martins eingeschaltet worden zu seyn; denn Ptolemaeus de Luca sagt in seiner nach A. 1312. herausgegebenen Kirchengeschichte (B. XVI. K. 8): „Omnes, quos legi, praeter Martinum, tradunt, post Leonem IV. fuisse Benedictum III. Martinus autem Polonus ponit Ioannem Anglicum VIII." —

Um aber unsern Lesern die Uebersicht und Vergleichung der verschiedenen Angaben dieser Chronographen des Mittelalters, wenigstens nach den gedruckten Ausgaben, zu erleichtern, wollen wir hier die hierher gehörigen Stellen aus Marianus Scotus, Siegbert von Gemblours und Martinus Polonus mittheilen. Wir glauben dadurch um so mehr Dank zu verdienen, weil nicht nur dadurch Vieles in unsrer Abhandlung selbst deutlicher wird; sondern auch, weil diese Stellen sonst nirgends so zusammengestellt und mit der angeblichen Erzählung des Anastasius verglichen worden sind, und wohl die Wenigsten unserer Leser die Ausgaben dieser Chronographen bei der Hand haben mögen. — Bei Marianus Scotus stehen (zu A. 853. 854.) bloß die Worte in den gedruckten Ausgaben *): „Leo Papa obiit Kal. Aug. Huic successit Io-

---

der Teufel in einem witzigen lateinischen Distichon geantwortet:

Papa, Pater Patrum, Papissae pandito partum;
Et tibi tunc edam, de corpore quando recedam.

*) Von Mariani Scoti Chronica L. III. mit Dodechin's Fortsetzung sind nur drei Ausgaben vorhanden, welche hier um so gleichlautender sind, weil sie alle aus einer Handschrift (des Bartholomäusstifts zu Frankfurt am

hâina mulier, annis 2. mensibus 5. diebus 4.“
Sigbert von Gemblours hat in seiner Chr
graphie nach den gedruckten Ausgaben *) zu A. J
schon mehr: „Ioannes Papa, Anglicus: Fama est, I
Ioannem foeminam fuisse, et uni soli familiari cu
tum, qui eam complexus est: et gravis facta ge
Papa existens. Quare eam inter Pontifices non nu
rant quidam; ideo nomini numerum non facit.“ — M
tini Poloni Chronicon summorum Roma
rum aber liefert nach der Heroldischen Ausgal

---

Mayn) geflossen sind: die erste Ausgabe von
Herold, zu Basel, 1559. Fol.; die andere in
storii Scriptor. rerum German. (Tom. I. p.
sqq.) zu Frankf. a. M. 1583. Fol. und die dr
ist ohnehin ein bloßer besonderer Abdruck aus der Sa
lung des Pistorius, der in demselben Jahre zu Fr
furt erschienen ist. — Tenzel bezeugt aber in se
Monatlichen Unterredungen (1698.). — wie schon
angemerkt worden ist — daß die Stelle bei Mari
Scotus in der Frankfurtischen Handschrift sich ni
im Texte selbst befinde, sondern nur von
andern Hand beigeschrieben worden sey. —

*) Die erste ist von Heinrich Stephanus (Etien
Paris, 1512.; die andere von Pistorius in Scr
rer. Germ. Tom. I. (p. 794 sq.); und die dri
von Aubert. Miräus, Antwerp. 1608. Mir
lobt seine Ausgabe als die genauere. — Zu der S
von der Päpstin Johanna bemerkt aber Miräus, daß
in den codd Gemblac. Acquicinctin. Kips. et Ortel
fehle. Sie fehlt aber bekanntlich in noch weit mehr
Handschriften.

*) Basel, 1559. Fol. Marianus Scotus und Marti
Polonus sind in dieser Ausgabe mit einander verbun
Einzeln hat Suffridus Petri den Martinus Polo
zuerst herausgegeben, Antwerp. 1574. 8. In dieser A

'e Sage zu A. 855. am vollständigsten so: „Post
ıc Leonem Iohannes Anglus, natione Marguntinus,
it annis duobus, mensibus quinque, diebus quatuor.
cessavit pontificatus mense uno. Mortuus est Ro-
e Hic, ut asseritur, foemina fuit. Et quum in
ellari aetate a quodam suo amasio in habitu virili
ıenis ducta fuit: in diversis scientiis ita profecit,
nullus sibi par inveniretur: adeo ut post Romae
rium legens magnos magistros discipulos et auditores
ɔeret. Et quum in urbe vita et scientia magnae
nionis esset, in Papam concorditer eligitur. Sed
papatu per suum familiarem impraegnatur. Verum

---

gabe versichert Suffridus Petri, daß die Stelle im alten cod. Tongerlons fehle, und drückt sich sehr stark über diese Interpolation des Martinus Polonus aus, die in jeder Periode grobe Unwissenheit verrathe. — In der folgenden Ausgabe von Johann Fabricius, mit dem Beinamen Cäsar (einem Prämonstratenser-Mönch und Prior des Catharinen Nonnenklosters zu Dortmund (Colon. 1616. fol. ist die Stelle ausgelassen, weil sie in der genauern Handschrift, woraus der Abdruck besorgt worden ist, fehlte. Nur hat Johannes Cäsar folgende Anmerkung beigefügt (welche auch in die folgende Strasburger Ausgabe aufgenommen worden ist): „Candide lector, ne mireris, hoc loco praetermitti Ioannem, quem vocant octavum, Foeminam ortam, ut fabulantur, Moguntiae Non erasimus e Codice nostro, ut fortassis criminaberis: verum candide ea, quae scripta invenimus, edimus. Nihil plane addidimus, nihil etiam subtraximus, solum demtis erroribus manifestissimis Librarii manu commissis, quos fideliter, ubi visum fuit, sustulimus." — Daher fehlt auch diese Erzählung in dem Strasburger Abdruck 1685. Fol zu Ende der von Boecler, und nach dessen Tode von Kulpis, besorgten Ausgabe der Historia rerum Frider. III. von Aeneas Sylvius.

[illegible] partum [illegible], quum de [illegible] Sancto Petro in Lateranum tendens, angustiata inter Colisseum et Sancti Clementis ecclesiam peperit, et post mortem ibidem (ut dicitur) sepulta fuit. Et propterea, quod dominus Papa eandem viam semper obliquat, creditur a quibusdam, quod ob detestationem facti hoc faciat. Nec ideo ponitur in catalogo sanctorum Pontificum, tam propter muliebres sexum *), quam propter deformitatem facti." — Gerade so lautet nun die Erzählung auch in mehrern Handschriften des Anastasius (wohin sie aber gar nicht paßt, wie nachher gezeigt werden soll), zum offenbaren Beweise, daß die Sage aus einigen Handschriften des Martinus Polonus erst in den Anastasius übergetragen worden ist, nur mit unbedeutenden Varianten in einzelnen Codd **). Dieselbe Erzählung hat auch Platina (von seinem Geburtsorte Piadena im Cremonesischen, eigentlich Baptista oder Bartholomäus Sacchi) in seine Vitas Pontificum Romanorum aufgenommen, nur theils

*) Dieß ist wohl ein Schreibfehler für mulieris sexum, oder muliebrem sexum.

**) z. B. in einer Pariser Handschrift des Anastasius, woraus Blondel (ed. Curcell. p. 49.) die Stelle hat abdrucken lassen, finden sich folgende Varianten: Anglus — Anglicus. Margantinus — Maguntinus. Pontificatus — Episcopatus. Ducta fuit — ducta. Trivium — alii: triennium. Propterea quod Dominus Papa eandem viam semper obliquat — Quia Dominus Papa cum vadit ad Lateranum, eandem viam semper obliquat. — A quibusdam — a pluribus. — Am Ende steht in der Pariser Handschrift statt: tam propter muliebris sexum, quam propter deformitatem facti. — propter muliebris sexus deformitatem quantum adhoc. —

in besserem Latein; theils mit folgendem sonderbaren Zusatze aus einer noch späteren Sage, welche man zu erst bei Wilh. Brevinus (de septem principalibus ecclesiis urbis Romae, 1470.) antrifft: „Pontifices eiusdem vitandi erroris causa, dum primo in sede Petri collocantur, ad eam rem perforata genitalia ab ultimo diacono attrectari.“ *) — Die Päpste saßen allerdings vom 12. Jahrhundert an bei ihrer Einweihung auf solchen durchlöcherten Stühlen **), und diese Sitte kam erst nach Leo X. ab; allein weder die in diesem Zusatze angegebene Ursache ist die richtige, noch auch folgender von Platina angeführte Grund, warum ein solcher Stuhl sella stercoraria heiße, haltbar: „ut, qui in tanto magistratu constituitur, sciat se non Deum, sed hominem esse, et necessitatibus naturae, utpote egerendi, subiectum esse.“ — Der Papst wurde zuerst im Vorhofe auf einen nicht durchlöcherten Stuhl von weißem Marmor gesetzt, und gerade dieser, nicht die übrigen beiden durchlöcherten, hieß sella stercoraria, weil die Cardinäle den neugewählten Papst mit den Worten aus Ps. 113. von diesem Sessel aufhoben: Suscitat de pulvere egenum et de stercore erigit pauperem. In der Capelle des h. Sylvesters aber empfing der schon eingeweihete [illegible]

*) Aus Platina († 1481.) kam diese Geschichte mit denselben Worten in das Chronicon von Hartmann Schedel, welches 1493 zu Nürnberg herausgekommen ist, und sehr unrichtig von Gerhard (Loca theol.) u. a. dem Aeneas Sylvius (nachher P. Pius II) zugeschrieben wurde, da doch dessen Tod in dieser Chronik (f. 250. b.) gemeldet wird.

**) Eine Abbildung eines solchen durchlöcherten Stuhls findet man bei Spanheim de papa foemina, p. 118.

[illegible] Papst auf einem von den [illegible] durchlöcherten Stühlen die Schlüssel der Kirche, und auf dem andern gab er sie wieder zurück. — Aus dem 12. Jahrhundert aber findet sich keine Spur von dieser Ceremonie; sie kann also unmöglich auf die Päpstin Johanna Bezug haben. Wahrscheinlich waren diese Stühle aus ehemaligen Römischen Bädern, und wurden ihrer Kostbarkeit wegen zu diesem päpstlichen Gebrauch [illegible]. Alles dieß hat Mabillon (im Mus. Ital. T. II. p. 211 sqq.) trefflich erläutert.

Es sind also lauter leere Sagen, die erst nach und nach so abentheuerlich zusammengesetzt worden sind*). Daher setzt auch Platina am Ende hinzu: „Haec, quae dixi, vulgo feruntur, incertis tamen et obscuris autoribus: quae ideo ponere breviter et nude institui, ne obstinate nimium et pertinaciter omisisse videar, quod fere omnes affirmant: erremus etiam nos hac in re cum vulgo, quamquam adpareat, ea, quae dixi, ex his esse, quae fieri posse creduntur.“ — Man sieht selbst aus dieser Zusammenstellung der einzelnen Sagen, wie sie sich allmählig vervielfältigt haben. Hätte schon Anastasius die vollständige Geschichte, wie sie in einigen Handschriften desselben aus dem Martinus Polonus stehet, zu seiner Zeit erzählt, so würde sie in allen folgenden Chroniken eben so vollständig stehen. — Allein Anastasius kann gar nicht diese Geschichte erzählt haben. — Er läßt den P. Benedict III. unmittelbar auf Leo IV. folgen; denn er sagt ausdrücklich im Leben Benedicts: „Leo quidem ubi hac luce subtractus Prae-

*) Am ausführlichsten findet man sie in Bower's Historie der Päpste, Th. V. S. 588 ff.

sul occubuit, mox omnis clerus istius Romanae sedis, universique proceres, cunctusque Senatus ac populus congregati sunt. — — — Divinitus igitur inflammati uno consensu, unoque conamine Benedictum pro tantis, quibus pollebat, sacris operibus Pontificem promulgaverunt." — Und im Leben des P. Nicolaus I. sagt Anastasius: Leone scilicet Papa defuncto, Benedictus mirae beatitudinis vir et sacratissimus pontifex — Romanae praeponitur sedi." — Wie konnte also dieser Zeitgenosse Anastasius, welcher selbst ausdrücklich behauptete, daß Benedict sogleich auf Leo gefolgt sey, einen andern angeblichen Papst oder Päpstin zwischen beide setzen und diese Päpstin sogar über 2 Jahre auf dem päpstlichen Stuhle sitzen lassen? — Man muß daher auch alle Chronologie verkehren, besonders in der Regierung des Kaisers Lothar, und gegen alle glaubwürdige Zeugnisse den P. Leo IV. früher und den P. Benedict III. später sterben lassen, als sie wirklich gestorben sind, um nur für die Päpstin Johanna Platz zu gewinnen, wie Blondel und Labbe (a. a. O.) deutlich gezeigt haben. — Eben so geht auch aus mehrern gleichzeitigen Urkunden ganz deutlich hervor, daß P. Benedict unmittelbar auf P. Leo gefolgt sey. P. Nikolaus, der unmittelbare Nachfolger Benedicts III. redet in einem Briefe (Ep. 46.), den er eilf Jahre nach dem Tode Leo's IV. (im J. 866.) nach Soissons geschrieben, von Benedict als einem unmittelbaren Nachfolger dieses Papstes. — Abo, Erzbisch. zu Vienne († 875.) läßt in seiner Chronik den P. Benedict III. unmittelbar auf Leo IV. folgen. Seine Worte sind: — — Leo succedit, quo obeunte Benedictus in sede apostolica substituitur. — Der Bertinianische Annalist (Annales Regum Francorum ab A. 741. ad A. 882.) läßt ebenfalls, zum J. 855.,

auf den Leo unmittelbar Benedict folgen. — Am entscheidendsten ist ein Brief Hincmar's an den P. Nikolaus I. vom J. 866., worin er meldet, „daß er mit den Kaiserlichen Gesandten zugleich auch seine Abgeordnete nebst einem Briefe nach Rom geschickt habe; unterwegs hätten diese erfahren, daß Leo IV. gestorben sey; als sie aber in jener Hauptstadt angekommen wären, habe ihnen der neue P. Benedict einen Freiheitsbrief für ihn ausgestellt." — Wo bleibt denn hier ein Zwischenraum von zwei Jahren für die Päpstin Johanna? — Besonders merkwürdig und gegen die Sage von der Zwischenregierung der Päpstin Johanna zwischen Leo IV. und Benedict III. entscheidend ist eine vom Grafen Joseph Garampi entdeckte und in s. dissert. de nummo argenteo Benedicti III. Pontif. Max. (Rom. 1749. 4.) gründlich erläuterte silberne Münze, welche im J. 855. zu Rom geprägt worden, wo auf der einen Seite der Name des Kaisers Lothar (Hlotharius Imp.) stand, weil man den Tod dieses Kaisers (im Kloster Prüm im Trierischen, am 28. Sept. 855. noch nicht wußte; auf der andern Seite aber der Apostel Petrus (Scs Petrus) und in einem kreuzförmigen Namenszuge der P. Benedict, (Bne. Pa.). — Ohne alle Widerrede saß also im J. 855. P. Benedict, und nicht ein Johannes VIII. (die Päpstin Johanna) auf dem Römischen Stuhl. — Alles dieß, so leicht es auch noch aus den angeführten Quellen und Hülfsmitteln mit vielen andern Gründen vermehrt werden könnte, mag zum Beweise hinreichen, daß die Sage von einer Päpstin Johanna zwischen Leo und Benedict eine leere Fabel sey, welche weder durch die Heidelberger Handschrift des Anastasius, noch auch durch andre Codd. dieses Schriftstellers, und wenn ihrer noch so viele vorhanden wären, irgend einige Glaubwürdigkeit erhalten kann. — Dazu kommen noch so viele innere Spu-

ren der Unächtheit der Erzählung, welche schon Blondel u. a. entdeckt haben, woraus ganz deutlich erhellt, daß Anastasius diese Sage gar nicht erzählt haben kann. — Die Johanna soll von Mainz nach Athen gereiset seyn, um dort zu studieren. Eine abentheuerliche Reise auf die Universität! Und Athen war damals kein Sitz der Wissenschaften mehr. — Die Sage läßt die Päpstin in dem Vatican wohnen, da doch bekannt ist, daß die Päpste vom J. 774 bis 1000. in dem Lateran gewohnt haben. Es ist in der Sage von einem Trivio die Rede, und von Magistris, die es damals noch gar nicht gab. Auch konnte Anastasius von einer Begebenheit, wovon er entweder selbst Augenzeuge war, oder die doch zu seiner Zeit ganz öffentlich vorgefallen war, nicht sagen, ut asseritur, das immer auf eine Sage hindeutet; und eben so wenig konnte Anastasius damals schon erzählen, was die Päpste in der Folge in Beziehung auf diese Begebenheit gethan, und wie sie ihren Zug in das Lateran verändert haben sollen. — Das spätere Einschiebsel kann man ja mit Händen greifen. Was sollte also die Entdeckung der Heidelberger Handschrift für die Aechtheit der Stelle beweisen können? — Auch die Gründe, die man für die Wahrheit der Sage zusammengetragen hat, wollen alle nichts bedeuten und können gegen so einleuchtende Gegenbeweise nicht bestehen. Nur gehört es nicht hierher, die Gegengründe und Widerlegungen zu wiederholen. Nur des Beweises wollen wir noch gedenken, der daraus entlehnt wird, daß der P. Johannes XX. in Bezug auf diese Begebenheit der XXI. genannt worden sey; weil darauf noch in jenem Morgenblatte ein gewisses Gewicht gelegt worden ist. — Es ist in der That zu verwundern, wie man nur auf den Gedanken gerathen konnte, daß diese Zahlenveränderung

der Johannesse, und besonders des P. Johannes XX. gerade auf die Päpstin Johanna einen Bezug habe. Wie hätte es je einem Papste, oder auch einem andern Verehrer des heiligen Stuhls einfallen können, wegen dieser angeblichen Johanna die bisherige Zählung der Johannesse zu verändern und die Zahlenbezeichnung mit Eins zu vermehren? Es war ja nur eine Johanna, welche, wenn auch ihre Geschichte weniger scandalös gewesen wäre, doch nicht geeignet war, irgend einem P. Johannes eine höhere Zahl anzuweisen, als ihm nach seinen männlichen Antecessoren gleiches Namens zukam. Und wenn gleich diese Päpstin, nach der spätern Sage, sich unter dem Namen Johannes Anglicus angekündigt hatte, so endigte sich die gespielte Rolle so entehrend für sie, daß sie gar keinen Platz in der Reihe der Päpste einnehmen konnte, und daß noch weniger ein nachfolgender P. Johannes auf den Einfall gerathen konnte, sich ihretwegen eine höhere Zahl beizulegen. Vielmehr mußte man sichs in Rom angelegen seyn lassen (wie ja die Vertheidiger der Sage selbst behaupten), die ganze scandalöse Geschichte möglichst zu unterdrücken. Also kann die Ursache, warum P. Johannes XX. in den XXI. verwandelt worden, unmöglich in einer auf die Sage von der Päpstin Johanna genommenen Rücksicht liegen. — Wenn wir auch den wahren Grund dieser Veränderung gar nicht entdecken könnten, so sind ja der Johannesse unter den Päpsten so viele, und unter diesen Mehrere, welche nur Meteore auf dem heiligen Stuhle waren, die bald wieder — oft schon nach einigen Tagen — verschwanden, daß man sich gar nicht wundern darf, wenn eine Unordnung in der Zählung der Johannesse vorgefallen ist, und wenn man aus irgend einer, jetzt unbekannten, Absicht sich bewogen fühlte, einem spätern P. Johannes eine um Eins vermehrte Ziffer beizulegen. — Allein

wenn man nur ein wenig aufmerksam die Reihe der Päpste durchgeht, welche den Namen Johannes führten, so stößt man leicht auf einen doppelten, ja dreifachen Grund, warum Johannes XX., der Nachfolger Hadrians V. (im Jahre 1277.), welcher ohnehin von Johannes XIX. um 250 Jahre abstand, (wo also nach einem so großen Zwischenraume eine Veränderung der rechtmäßigen Zahl um so leichter war,) in Johaunes XXI. umgewandelt wurde, wenn sich gleich der eigentliche wahre Grund unter den möglichen nicht mit völliger Gewißheit (obgleich mit Wahrscheinlichkeit) entscheiden läßt. Man findet daher auch Verzeichnisse der Päpste, in welchen der P. Johannes, der Nachfolger Hadrian's V., ganz in der Ordnung, ohne daß eine Zahl übersprungen wurde, als der XXI., so wie sein nächster Namens-Vorgänger, der Nachfolger Benedicts VIII. (im J. 1024.) als Johannes der XX., und nicht als der XXI., aufgeführt wird *). — Erst-

*) Dieß ist der Fall z. B. in Berger's synchronistischer Universalbistorie, von Jäger fortgesetzt und verbessert. 1781. In andern Zeittafeln hingegen stößt man auf eine doppelte Lücke, nicht bloß bei Johannes XXI., wo kein XX. vorhergeht; sondern auch schon bei Johannes XVII., wo kein XVI. voransteht. Dieß ist der Fall bei der chronologischen Tabelle in Schmidt's Handbuch der historischen Wissenschaften (S. 80.), welche nach Walch's Historie der Päpste entworfen zu seyn scheinet. — Aber ohne eine Päpstin Johanna anzunehmen, hilft hier Berger's synchronistische Universalhistorie, (nach der Jägerischen Ausgabe) theils durch Aufnahme des Johannes, Roberts Sohn, als des XV. (J. 985.), worauf alsdann Johannes, Leo's Sohn, als der XVI. folgt; theils durch Einschaltung des von Crescens im J. 997. auf den päpstlichen Stuhl

lich findet sich in einigen Handschriften des Anastasius eine Nachricht von einem gewissen Johannes, welcher erst Diakon an der Lateranischen Kirche gewesen seyn soll, worauf er sich auf den päpstlichen Stuhl geschwungen habe, aber bald wieder gestürzt worden sey. Dieser Diakon Johannes soll nun zwischen Johannes VII. und Johannes VIII. auf dem päpstlichen Stuhl gesessen haben, weßwegen auch Albert von Stade den Papst Johannes VII. wirklich den siebenden, aber den Johannes VIII. den neunten genannt habe, weil sich eben der Diakon Johannes in einige Verzeichnisse der Päpste als Johannes VIII. eingeschlichen habe. Und so hätte Johannes XX. nach dieser Entdeckung als Johannes XXI. aufgeführt werden können. — Doch aber ist mir eine andere Auflösung wahrscheinlicher. Auf den P. Bonifacius VII., welcher nach der Ermordung des P. Johann XIV. sich wieder des Römischen Stuhls auf einige Monate bemeistert hatte, soll noch im J. 984. ein Johannes, Roberts Sohn, zum Papste erwählt worden seyn, der aber, weil er nicht eingeweiht worden, gewöhnlich nicht gezählt und von Baro-

---

erhobenen Bischofs Johann von Piacenz, der aber bald wieder nach der Ankunft des K. Otto abgesetzt und vom P. Gregor durch Beraubung seiner Augen und seiner Nase schimpflich bestraft wurde. vergl. Semler's Fortsetzung der Baumgartischen Kirchengeschichte, Th. IV. S. 312 f. Hauptsächlich aber gehören hieher Amalrici (Augerii de Biterris), eines Augustiner Priors im 14. Jahrhundert, Actus pontificum romanorum ad ann. 1321. (in I. G. Eccardi Corp. hist. med. aevi Tom. II. und correcter (in Muratori Script. rer. Ital T. III. P. II.) denn hier werden ausdrücklich Joh Roberts-Sohn, als der XV., Joh. Leo's Sohn, als der XVI., Joh. Bisch. v Piacenz, als der XVII., und Joh. nach Sylvester II. als der XVIII., aufgeführt. —

her, wie Baumgarten*), die Partey des P. Formosus im Verdacht, welche nicht nur die Nachfolger, sondern auch die Vorgänger desselben, besonders den P. Johannes VIII. auf das schändlichste vorgestellt hätte. Bald glaubte man mit Leibniz in s. floribus spars. in tumul. Papiss. I. c. p. 367. sq. eine Anspielung auf eine wirkliche, nur späterhin falsch gedeutete Begebenheit in der Sage zu entdecken. Es könne nämlich bei den häufigen religiösen Wallfahrten nach Rom wirklich einmal ein fremder Bischof, welcher weiblichen Geschlechts gewesen, in einer Prozession zu Rom ein Kind geboren und dadurch diese Sage veranlaßt haben, wenn diese Begebenheit in eine damalige Privatchronik aufgezeichnet worden wäre. Denn da alle Bischöfe damals Pontifices hießen, so hätte daraus der Mißverstand entstehen können, daß ein Papst bei einer Prozession niedergekommen sey. Und da gerade damals ein gewisser Johannes sich auf den päpstlichen Stuhl geschwungen haben solle, der aber bald wieder heruntergestürzt worden sey, so ließe sich auch der Name Johanna, den man dieser Päpstin beigelegt habe, leicht erklären. — Andre, z. B. Baronius, suchten, freilich noch unwahrscheinlicher, in dieser Sage ein Gemälde der weibischen Gelindigkeit des P. Johannes VIII. gegen Photius, oder der unanständigen Genehmigung der Trullischen Synode von Johannes VII., weßwegen auch Otto von Freysingen (in s. Chronic. L. VII. c. 35.) ihm den Beinamen Foemina gebe. —

---

est, unde constantissimus [ ? ] ille multorum [ ? ] saeculorum sermo natus est: quale vero illud sid, id nondum liquet."

*) in s. Auszug aus der Kirchengesch. Th. III. S. 1397.

Mit größerem Scheine fand Blasci in seiner diatribe de Iohanna Papissaa, seu de eius fabulae origine (Neapol. 1779.) in dieser Sage eine satyrische Allegorie über den Ursprung der pseudisidorischen Sammlung der päpstlichen Decretalen *). Diese falle in diese Zeit und sey eine Geburt des Johannes Anglus zu Mainz; auf sie passe ganz der beissende Vers: Parce, Pater Patrum, Papissae pandere partum! Nachher habe man das, was bloß Satyre und Allegorie seyn sollte, für wahre Geschichte gehalten und daraus die Sage von einer wirklichen Päpstin Johanna zusammengesetzt und weiter ausgeschmückt. — Allein abgerechnet, daß die Ableitung des Namens Johanna von einem Johannes Anglus ganz unrichtig ist, da der größte Verdacht auf den Mainzischen Diakon Benedict fällt **), so ist es gar nicht wahrscheinlich, wenn man schon damals die Betrügereien des falschen Isidors entdeckt und sogar eine so witzige Allegorie darüber gemacht hätte, daß diese unächte Sammlung von Decretalen so viele Jahrhunderte hindurch ein so großes und allgemeines Ansehen hätte behaupten können, noch weniger, daß eine bloße satyrische Allegorie auf ein Buch einen so allgemeinen Glauben an eine wirkliche Päpstin Johanna in so vielen Jahrhunderten hätte hervorbringen und in eine solche Erzählung, wie man sie bei dem Martinus Polonus findet, und die wahrhaftig keiner bloßen Allegorie ähn-

---

*) Dieser Meinung trat auch Döderlein bei in s. Recension dieser Schrift in s. theol. Bibliothek B. I. S. 616 ff. und Henke in s. Allgem. Geschichte der christl. Kirche, Th. 2. S. 15 f. der 2. Ausgabe.

**) vergl. Spittler's Geschichte des kanonischen Rechts, S. 252. und Blondelli Pseudo - Isidorus et Turrianus vapulantes. p. 25.

lich sieht, übergehen können. — Es ist daher kein Wunder, daß die Meinung des Aventinus *), besonders nach der Darstellung Heumann's **), noch immer den Vorzug, selbst bei Schröckh ***), behauptet. — Die ganze Sage soll nämlich bloß Satyre auf das schändliche Weiberregiment unter den Johannessen im 10. Jahrhundert seyn. Die berüchtigte Theodora setzte ihren Liebhaber Johann X. auf den päpstlichen Stuhl. Ihre Tochter Marozia machte ihren eignen unehelichen von P. Sergius III. erzeugten Sohn zum Papste unter dem Namen Johannes XI. Und auch der Enkel der Marozia, Johannes XII., soll, nach Onuphrius Panvinius, wieder eine Concubine, Namens Johanna, gehabt haben. (Nur ist dieß nicht erweislich.) Hier haben wir also in der That mehrere Päpstinnen Johanna, welche zu satyrischen Gemälden eines weiblichen Papstes, wohl auch zu Gedichten, Gelegenheit gegeben haben mögen, woraus alsdann die Erzählung von einer Päpstin Johanna entstanden seyn könnte. — Daß aber diese Päpstin Johanna nicht in die Mitte des zehnten Jahrhunderts, wo alle diese Gräuel in Rom vorfielen, sondern in die Mitte des neunten gesetzt worden ist, macht doch wieder eine bedeutende Schwierigkeit, wogegen der angegebene Grund, weil die Schuld des großen Verderbens der Päpste an den Carolingischen Kaisern gelegen habe, nicht genügen möchte. — Hier giebt es also noch eine Menge zu untersuchen und zu vergleichen, um die Frage genügend

---

*) Annal. Boior. L. IV. c. 20. p. 442. ed. Gundling.

**) Dissert. de origine vera traditionis falsae de Ioh. Papissa (Goett. 1739.) in Sylloge dissertatt. Tom. I.

***) Christl. Kirchengesch. Th. XXII. S. 100 f.

zu beantworten, welche von diesen so verschiedenen Ansichten und Erklärungsarten der Sage wohl den Vorzug verdiene, und aus welchen Gründen? Hierbei käme es auch hauptsächlich darauf an, wann diese Sage eigentlich aufgekommen sey, und wer sie zuerst habe? Würde sich da ergeben, daß der Minorite Martin diese Geschichte zuerst erzählt habe, so könnte vielleicht ein Hauptgrund der Erzählung in der damaligen heftigen Erbitterung der Franziskaner gegen den Römischen Hof liegen, welche ohnehin so manche bittere Invectiven und Spottschriften gegen die Päpste hervorgebracht hat. — Was könnte aber in einer solchen Untersuchung die Vergleichung der einzigen Heidelbergischen Handschrift des Anastasius helfen? Eine möglichst vollständige Vergleichung nicht nur der Handschriften des Anastasius unter einander, sondern auch mit den verschiedenen Handschriften sowohl des Marianus Scotus, Siegbertus Gemblacensis und des Martinus Polonus, als auch der übrigen Chronisten des Mittelalters müßte angestellt werden, um nur die erste Sage, welche bei Allen zum Grunde liegt, rein und von den spätern Zusätzen abgesondert zu gewinnen; obgleich dieß sich größtentheils schon durch die Vergleichung des gedruckten Textes gewinnen ließe, worin sich überdieß bei den verschiedenen Schriftstellern, welche diese Sage haben, mancherley bedeutende Differenzen zeigen, besonders in der Zeitbestimmung, wie lange diese Päpstin regieret habe, wie schon Blondel de Ioanna Papissa (ed. Curcell. p. 11. sqq.) ausführlich angegeben hat. Doch der Genauigkeit wegen müßten auch die Handschriften verglichen werden, zumal da sich darin manche Verschiedenheit zeigen möchte. Allein auch das würde noch nicht hinreichen, um der Entstehung der Sage auf die Spur zu kommen; sondern es müßten ganz

ie Vergleichungen unter den nicht bloß historischen, ›dern auch theologischen Schriftstellern des neunten › zum vierzehnten Jahrhundert unternommen werden, › mehr Data zur Vergleichung, und eben dadurch ch zur Aufhellung jener Sage zu gewinnen. Und nn könnte erst eine scharfsinnige und glückliche Combination mehrerer gewonnener Thatsachen und Ansich= › jener Zeitalter vielleicht zu dem gewünschten ›le hinführen; vielleicht aber auch nicht; denn manche nge sind nun durchaus nicht mehr herauszubringen, d alle Mühe und Anstrengung ist bei mancher Unter= hung dieser Art völlig umsonst. — Uebrigens be= rf es kaum einer Erinnerung, daß diejenigen, welche e solche Vergleichung sowohl der Handschriften, haupt= hlich in Frankreich, Italien und England, als auch gedruckten Werke anstellen wollen, sich vorerst eine ›llständige Kenntniß aller hierher gehörigen hriften verschaffen müssen, wovon sie nicht nur in › beiden Hauptwerken Blondel's und Spanheim's er die Päpstin Johanna, sondern auch in Sagitta- i introduct. in histor. ecclesiast. Tom. I. p. 679. d in Marqu. Freheri directorio die nöthige An= isung erhalten könnten.

Mir war es zu meiner Absicht, die in jenem orgenblatte etwas zu stark erregten Erwartungen eder herabzustimmen, hinreichend, durch eine genaue rgliederung der aufgestellten Frage zu zeigen, daß ın, wenn man sich mit der Materie von der Päpstin hanna in ihrem ganzen Umfange bekannt ge= ıcht hat, unmöglich einen besondern Aufschluß von ıer neuen Vergleichung der ehemals Heidelbergischen, ›t Vaticanischen, Handschriften des Anastasius ver= ›echen könne. Sie kann durchaus kein neues Licht er diesen Gegenstand verbreiten — in keiner von

den drei angegebenen Rücksichten; sondern nur höchstens eine, **bloß literarische** Neugierde befriedigen, ob die Sage, wie in mehreren Handschriften, so auch in dieser ehemals **Heidelbergischen**, wirklich stehe, oder nicht. Aber entscheiden, oder auch nur der Entscheidung etwas näher bringen, kann sie **durchaus nichts**. Dazu gehören ganz andre, eben so mannigfaltige als mühsame, Vergleichungen, tief eingehende Untersuchungen und eben so glückliche als **scharfsinnige** Combinationen. Ob aber dergleichen mühsame Untersuchungen und Vergleichungen von unserm Zeitalter zu erwarten sind? ob von Einem Manne? und ob die endlich gewonnenen Resultate der darauf verwandten ungeheuren Mühe werth seyn mögen! — das ist eine andere Frage.

neue Vergleichungen unter den nicht bloß historischen, sondern auch theologischen Schriftstellern des neunten bis zum vierzehnten Jahrhundert unternommen werden, um mehr Data zur Vergleichung, und eben dadurch auch zur Aufhellung jener Sage zu gewinnen. Und dann könnte erst eine scharfsinnige und glückliche Combination mehrerer gewonnener Thatsachen und Ansichten jener Zeitalter vielleicht zu dem gewünschten Ziele hinführen; vielleicht aber auch nicht; denn manche Dinge sind nun durchaus nicht mehr herauszubringen, und alle Mühe und Anstrengung ist bei mancher Untersuchung dieser Art völlig umsonst. — Uebrigens bedarf es kaum einer Erinnerung, daß diejenigen, welche eine solche Vergleichung sowohl der Handschriften, hauptsächlich in Frankreich, Italien und England, als auch der gedruckten Werke anstellen wollen, sich vorerst eine vollständige Kenntniß aller hierher gehörigen Schriften verschaffen müssen, wovon sie nicht nur in den beiden Hauptwerken Blondel's und Spanheim's über die Päpstin Johanna, sondern auch in Sagittarii introduct. in histor. ecclesiast. Tom. I. p. 679. und in Marqu. Freheri directorio die nöthige Anweisung erhalten könnten.

Mir war es zu meiner Absicht, die in jenem Morgenblatte etwas zu stark erregten Erwartungen wieder herabzustimmen, hinreichend, durch eine genaue Zergliederung der aufgestellten Frage zu zeigen, daß man, wenn man sich mit der Materie von der Päpstin Johanna in ihrem ganzen Umfange bekannt gemacht hat, unmöglich einen besondern Aufschluß von einer neuen Vergleichung der ehemals Heidelbergischen, jetzt Vaticanischen, Handschriften des Anastasius versprechen könne. Sie kann durchaus kein neues Licht über diesen Gegenstand verbreiten — in keiner von

(und es läßt sich kein vernünftiger Grund denken, warum die Mainzer Editoren diese Auslassung des P. Benedicts in dieser Handschrift hätten erdichten sollen), und stehet wirklich die Sage von der Päpstin Johanna in dieser Handschrift (woran sich kaum zweifeln läßt): so ist hier eine deutliche Spur eines in dieser Handschrift von ihrem Urheber, nicht mit dieser Handschrift von den Mainzer Editoren gespielten Betrugs. — Die Handschrift gehet weiter, als Anastasius selbst die Leben der Päpste beschreiben konnte: seine Arbeit ging bloß bis auf den P. Nikolaus I. Aber gerade das Leben Benedicts III., welches Anastasius gewiß beschrieben hat *), und das auch in den übrigen Handschriften des Anastasius, welche die Päpstin Johanna auslassen, gleichlautend stehet, fehlt in dieser Heidelbergischen Handschrift. Wie kommt dieß wohl? Benedict III. war doch ein unbestrittener Papst und von Anastasius wirklich beschrieben. Für einen bloßen Zufall ist diese Auslassung in der That zu sonderbar. Sollte man also nicht vielmehr Absicht dabei vermuthen? — Die Chronologie des P. Benedict III. bei Anastasius kam mit der Päpstin Johanna in Collision, die man doch hier einschieben wollte. Man ließ also lieber diesen Papst ganz weg, um Platz für die Päpstin Johanna zu gewinnen und sie nicht in chronologischen Widerspruch mit dem ächten P. Benedict III. zu setzen. So wurde der

*) vergl. im nächstvorhergehenden Abschn. S. 421. — Da Ciampini in s. Examen libri pontificalis bewiesen hat, daß die vitae Pontificum von Gregor IV. bis zum Nikolaus I. wirklich von Anastasius herrühren; so wäre ganz unbegreiflich, wie Anastasius gerade den P. Benedict III. hätte auslassen sollen, unter dem er doch selbst gelebt hat. Ohnehin ist die Schreibart ganz dieselbe. —

:chte von Anastasius wirklich beschriebene Papst (Be-iedict) in dieser Handschrift verdrängt, um einer erdichteten Päpstin Platz zu machen! — Zweierlei fließt nun ius dieser sehr natürlichen Vermuthung über die sonst nicht eicht erklärbare Auslassung des P. Benedict III. in der Heidelbergischen Handschrift. — Erstlich: daß in ieser wohl jungen Handschrift des Anastasius das Le-en der Päpstin Johanna ohne Zweifel wirklich stehet, ber so, wie in mehreren Codd. des Anastasius, bloß us dem Martinus Polonus hier eingeschaltet. — Zweiens: daß diese Handschrift, bei der ein so grober Betrug gespielt worden ist, gar keinen Werth habe. — In andern interpolirten Handschriften des Anastaius steht das Leben der Päpstin Johanna zwischen Leo ind Benedict; und da ist freilich, wenn man nur auf ie Zeitrechnung achtet, die Interpolation durch Ver-leichung leicht zu entdecken. Aber der Urheber und Interpolator dieser Handschrift war listiger in Verergung des gespielten Betrugs. Er ließ absichtlich as Leben Benedicts III. aus, das sonst in allen gu-en Handschriften des Anastasius, und selbst in andern nterpolirten, stehet, um desto sicherer den Betrug der Interpolation aus dem Martinus Polonus zu verdecken ind dem chronologischen Widerspruch auszuweichen. — Und eine solche mit so betrügerischer Schlauigkeit fa-ricirte Handschrift sollte noch Gewicht haben? Auf hren Ausspruch sollte so viel ankommen, daß man sich lle Mühe geben müßte, sie aus ihrer jetzigen Verbor-enheit hervorzuziehen? Von ihr dürfte man sich über ie Geschichte der Päpstin Johanna Licht versprechen?

## I. Ueber die ältesten Spuren der Fabel von der Päpstin Johanna; zu S. 422 ff.

In jenem Abschnitte (S. 422.) sind zwar die

Gründe kurz angegeben, warum die Sage von der Päpstin Johanna in den Chroniken des Marianus Scotus (im 11. Jahrh.), des Sigebertus Gemblacensis (im 12. Jahrh.), und des Martinus Polonus (im 13. Jahrh.) für unächt und untergeschoben zu halten sey. — Allein die Gründe für die Aechtheit der Erzählung in diesen Chroniken (deren hierher gehörige Stellen S. 425 ff. angegeben sind) habe ich dort übergangen. An sich betrachtet möchte zwar auf diese Gründe bei der Hauptuntersuchung nicht viel ankommen. Denn sind die Gründe für die Unächtheit der Stellen einleuchtend und entscheidend, so können die Gründe, die man allenfalls für die Aechtheit derselben auftreiben möchte, nicht weiter in Anschlag kommen. Und gesetzt auch, sie wären wirklich so wichtig, daß sie die Gründe für die Unächtheit der Erzählung in jenen Chroniken weit überwögen, und die Aechtheit außer allen Zweifel setzten: so könnte doch dieß durchaus keinen Einfluß auf die Wahrheit der Sage selbst, oder auf die Aechtheit der angeblichen Stelle im Anastasius haben. Mögen alle diese drei Chronikenschreiber, Marianus, Siegbert und Martin vom 11. bis zum 13. Jahrhundert die Sage von der Päpstin Johanna wirklich erzählt haben: so bleibt sie doch aus unwiderleglichen Gründen eine leere Fabel, und Anastasius kann sie gar nicht erzählt haben. Dieß, glaube ich, geht auch aus meinem Aufsatze ganz unwidersprechlich hervor. — Doch ist es ganz gut, wenn jene Stellen in den drei Chroniken, ganz unabhängig von Wahrheit oder Unwahrheit der Sache selbst, für sich untersucht werden. Und die Genauigkeit und Unpartеylichkeit fordern es, daß auch die Gründe für die Aechtheit der Stellen angeführt und dann mit den Gründen gegen dieselbe verglichen werden. Es könnten auch aus einer

lchen unpartheiischen Prüfung und Vergleichung ge-
isse Resultate hervorgehen, welche für das Ganze
chts weniger als gleichgültig seyn möchten. — Es
ird daher nicht überflüssig seyn, um allen Schein von
arteylichkeit zu vermeiden, wenn die Gründe für
e Aechtheit der Stellen bei diesen drei Chroniken-
reibern hier mit ihren Resultaten noch kurz nachge-
igen werden.

Man könnte noch immer sagen: die Erzählung
n der Päpstin Johanna bei Marianus und Sieg-
rt sey aus Achtung gegen den päpstlichen Stuhl
›hl schon in vielen uralten Handschriften mit Fleiß
sgelassen worden. Diese könnten also nichts gegen
Aechtheit der Erzählung beweisen; und die übrigen
ronikenschreiber hätten entweder solche castrirte Hand-
riften benutzt, oder sie hätten ebenfalls aus Ehr-
cht gegen den Römischen Stuhl die Sage in ihren
ronikeu weggelassen. Bei Martinus Polonus
tte doch schon Ptolemäus de Luca, nicht lange
ch der Erscheinung dieser Chronik, die ausführliche
ige gelesen; und dennoch fehle sie in so vielen Hand-
riften. Diese Auslassung könne also denselben Grund
ben, wie bei seinen Vorgängern Marianus und
iegbert; und bei seiner so ausführlichen Erzählung
be man noch mehr Anstoß gefunden, als bei den
zen Erzählungen seiner Vorgänger; um so mehr habe
n diese ausführliche Sage in vielen Handschriften
ggelassen. — Allein so gut sich alles dieß hören
it, so wird doch dadurch die Aechtheit der Sagen in
sen Chronographen nicht sowohl bewiesen, als viel-
hr schon vorausgesetzt; und es wird nur gezeigt,
e diese Erzählungen, wenn sie auch ächt sind, den-
ch in so vielen alten Handschriften und von andern

Chronikschreibern ausgelassen werden konnten. — Solche Argumente können also den S. 425 ff. angeführten Gründen für die Unächtheit der Sagen bei jenen alten Schriftstellern des 11. bis 13. Jahrhunderts nicht das Gleichgewicht halten; z. B. „daß keine einzige bisher bekannte Handschrift des Marianus Scotus die Sage im Texte selbst habe; daß bei Siegbert der Zusammenhang und die Chronologie mit der Erzählung in Widerspruch stehe, und daß Martinus Polonus, als päpstlicher Beichtvater, ja noch weit mehr Bedenken tragen mußte, eine so ungewisse und der Ehre des Römischen Stuhls so nachtheilige Sage (worin so oft das ut dicitur; ut creditur etc. vorkommt) in seine Chronik aufzunehmen, als seine Abschreiber, welche ja keine Verantwortung haben konnten, wenn sie treu copirten."

Allein so sehr ich noch immer aus den angeführten Gründen überzeugt bin, daß die Sage bei Marianus, Siegbert und Martin unächt sey; so kann ich doch eben so wenig annehmen, daß sie erst im dreizehnten Jahrhundert entstanden und dann erst in die verschiedenen Chroniken aus dem 11. und 12. Jahrhundert hineingetragen worden seyn soll. — Es ist schon im Aufsatze selbst S. 430. bemerkt worden: „Man sieht aus dieser Zusammenstellung der einzelnen Sagen (in den Chroniken des Marianus, Siegberts und Martins), wie sie sich allmählig erweitert und vervielfältigt haben." — Dort ist nur die Folge daraus gezogen worden: „Hätte schon Anastasius die vollständige Geschichte, wie sie in einigen Handschriften desselben aus dem Martinus Polonus stehet, zu seiner Zeit erzählet, so würde sie in allen folgenden Chroniken eben so vollständig stehen." — Diese Folgerung kann aber auch eben so gut umgewen-

det werden: Wäre die Sage erst im 13. Jahrhundert entstanden, und wäre sie alsdann erst in die ältern Chroniken hineingetragen worden, so würde sie theils mehr gleichlautend seyn, theils schon im Marianus und Siegbert eben so vollständig ausgeführt worden seyn, als im Martinus Polonus; denn man hätte ja gar keinen Grund gehabt, die Sage, wenn man sie einmal rückwärts in die ältern Chroniken eintragen wollte, dort kürzer zu fassen, als in der Chronik des Martinus Polonus. Allein man findet gerade das Gegentheil. Im Marianus Scotus (aus dem 11. Jahrh.) findet sich die Sage von der Päpstin Johanna ganz kurz; im Siegbert von Gemblours (aus dem 12. Jahrh.) schon etwas ausgeschmückter; und im Martin. Polon. (aus dem 13. Jahrh. erst ganz vollständig; also gerade in der Gradation, wie sich jede Sage allmählig zu erweitern pflegt. Es ist ohnehin gar nicht wahrscheinlich, daß eine Sage sich auf Einmal schon so vollständig ausgebildet haben sollte: solche Sagen wachsen stets, indem sie sich von einem Zeitalter zum andern fortpflanzen; erst sind sie ganz klein, dann werden sie immer größer, bis sie endlich zu einer ganzen großen Geschichte heranwachsen: fama crescit eundo. — Und gerade aus dieser Beobachtung könnte man sogar einen neuen Hauptbeweis für die Aechtheit der Relation bei Marianus, Siegbert und Martin hernehmen; denn sie nehmen gerade so stufenweise an Umfange zu, wie es der Analogie der Erfahrung bei solchen Sagen gemäß ist. Wenn nur nicht so wichtige Gründe gegen diese Aechtheit stritten! Deßwegen kann nur so viel mit hoher Wahrscheinlichkeit aus dieser Beobachtung des successiven Wachsthums der Sage geschlossen werden, daß die Sage älter seyn müsse, als

das 13. Jahrhundert. Sie muß im Allgemeinen schon im 12. Jahrhundert existirt haben, und so in einige Codd. des Marianus aus dem 11. Jahrhundert, wenigstens am Rande, gekommen seyn, alsdann erweiterter, wohl erst zu Anfang des 13. Jahrhunderts, in den Siegbert aus dem 12. Jahrhundert, und endlich am erweitertsten, wohl erst gegen das Ende des 13. Jahrhunderts, in den Martinus Polonus, — vielleicht aus des Minoriten Martin's flores temporum. — Ist dieß der Fall gewesen, — wie man doch nach aller historischen Analogie mit Wahrscheinlichkeit annehmen kann, — so widerlegt sich dadurch zugleich die S. 442. bemerkte Hypothese: „daß die Sage von der Päpstin Johanna ein Product der Erbitterung der Franciscaner gegen den Römischen Hof gewesen sey. — Erweitert kann bei dieser Gelegenheit die Sage worden seyn, aber nicht erst entstanden. Der Minorite Martin hat sicher nicht die Sage zuerst erzählt; denn er erzählt sie ausführlich: sie ist wohl weit älter — vielleicht um 200 Jahre: denn bei Marianus Scotus steht sie ganz kurz; und die kürzere Sage ist älter, als die ausführlichere. Allein die vollständige Sage, wie man sie jetzt bei Martinus Polonus findet, mag bei dem Minoriten Martin zuerst gestanden haben und aus ihm in den Martinus Polonus gekommen seyn. — Doch auch hier haben wir nur Wahrscheinlichkeit, aber keine Gewißheit. —

Das sichere Resultat von allem bisher gesagten ist aber doch dieses: „Die Sage von der Päpstin „Johanna ist nicht erst im 13. Jahrhundert aufgekommen; sie geht aber auch nicht über das 12. „Jahrhundert hinaus; denn bei Marianus Scotus (Sec. XI.) ist sie unächt. Zwischen der angeb-

lichen Begebenheit und der ersten Erzählung davon waren also beinahe dreihundert Jahre verflossen." — Welchen Glauben kann also eine solche, erst successiv erweiterte und ausgeschmückte Erzählung verdienen! — Dieses nicht unbedeutende Resultat mag daher ie beste Apologie für diesen Nachtrag selbst seyn!

---

## XXX.

## Ueber die Sage von der Päpstin Johanna.

Eine Schlußbemerkung zu Bruns Nachtrag *)

---

Die Absicht meiner Abhandlung über die Päpsin Johanna ist eigentlich nur historisch-kritisch wesen, zur Beantwortung der Frage, „ob denn eine ergleichung der ehemals Heidelbergischen Handschriften s Anastasius für die Geschichte der Päpstin Jo-

---

*) Vergl. Nachtrag zu des Herrn D. Gabler Abhandlung über die Sage von der Päpstin Johanna, von P. J. Bruns Journ. für auserles. theol. Lit. B. VI. St. 1. S. 15 ff.

das 13. Jahrhundert. Sie muß im Allgemeinen schon im 12. Jahrhundert existirt haben, und so in einige Codd. des Marianus aus dem 11. Jahrhundert, wenigstens am Rande, gekommen seyn; alsdann erweiterter, wohl erst zu Anfang des 13. Jahrhunderts, in den Siegbert aus dem 12. Jahrhundert; und endlich am erweitertsten, wohl erst gegen das Ende des 13. Jahrhunderts, in den Martinus Polonus, — vielleicht aus des Minoriten Martin's flores temporum. — Ist dieß der Fall gewesen, — wie man doch nach aller historischen Analogie mit Wahrscheinlichkeit annehmen kann, — so widerlegt sich dadurch zugleich die S. 442. bemerkte Hypothese: „daß die Sage von der Päpstin Johanna ein Product der Erbitterung der Franciscaner gegen den Römischen Hof gewesen sey. — Erweitert kann bei dieser Gelegenheit die Sage worden seyn, aber nicht erst entstanden. Der Minorite Martin hat sicher nicht die Sage zuerst erzählt; denn er erzählt sie ausführlich: sie ist wohl weit älter — vielleicht um 200 Jahre: denn bei Marianus Scotus steht sie ganz kurz; und die kürzere Sage ist älter, als die ausführlichere. Allein die vollständige Sage, wie man sie jetzt bei Martinus Polonus findet, mag bei dem Minoriten Martin zuerst gestanden haben und aus ihm in den Martinus Polonus gekommen seyn. — Doch auch hier haben wir nur Wahrscheinlichkeit, aber keine Gewißheit. —

Das sichere Resultat von allem bisher gesagten ist aber doch dieses: „Die Sage von der Päpstin „Johanna ist nicht erst im 13. Jahrhundert aufgekom„men; sie geht aber auch nicht über das 12. „Jahrhundert hinaus; denn bei Marianus Sco„tus (Sec. XI.) ist sie unächt. Zwischen der angeb-

)en Begebenheit und der ersten Erzählung davon wa-
ı also beinahe dreihundert Jahre verflossen.“
Welchen Glauben kann also eine solche, erst suc-
'iv erweiterte und ausgeschmückte Erzählung verdie-
! — Dieses nicht unbedeutende Resultat mag daher
beste Apologie für diesen Nachtrag selbst seyn!

---

## XXX.

## Ueber die Sage von der Päpstin Johanna.

### Eine Schlußbemerkung zu Bruns Nachtrag *)

—

Die Absicht meiner Abhandlung über die Päps-
Johanna ist eigentlich nur historisch-kritisch
en, zur Beantwortung der Frage, „ob denn eine
eichung der ehemals Heidelbergischen Handschriften
Anastasius für die Geschichte der Päpstin Jo-

---

*) Vergl. Nachtrag zu des Herrn D. Gabler Abhand-
lung über die Sage von der Päpstin Johanna, von
P. J. Bruns Journ. für auserles. theol. Lit. B. VI.
St. 1. S. 15. ff.

hanna so wichtig sey", aber nicht literärisch; und ob es gleich an mancherlei literärischen Bemerkungen derselben nicht fehlen möchte, so war doch augenscheinlich Literatur nur Nebensache, die nicht in, sondern nur unter dem Texte erscheinen durfte. Um so angenehmer wird es hoffentlich unsern Lesern seyn, daß Hr. Hofr. Dr. Bruns in seinem Nachtrage zu meinem Aufsatze so manche schätzbare literärische Bemerkungen über die Chroniken der beiden Minoriten Martins und Hermanns, aus einer Helmstädter Handschrift, verglichen mit dem Eccardischen Manuscripte, mittheilt. Dennoch aber finde ich aus diesem gelehrten Nachtrage in meinem Aufsatze weiter nichts zu berichtigen, als: 1) die Anmerk. *) auf S. 424., aus des Fabricius Bibliothek gegebene Notiz, daß die Chronik des Minoriten Martin's schon 1486. herausgekommen sey, indem die in diesem Jahre im Druck erschienene Chronik nur deutsch gewesen zu seyn scheint, und wahrscheinlich eine ganz andre, als die des Minoriten Martin's; und 2) die Vermuthung in meinem Nachtrage (S. 452.); daß die vollständige Sage bei Martin dem Polen aus Martin dem Minoriten, übergetragen worden sey. —

Uebrigens bleibt es wohl dabei, daß der Minorite Martin der erste ist, der die Geschichte von der Päpstin Johanna unwidersprechlich hat. Denn ob schon vorher Martin der Pole diese Erzählung in seine Chronik aufgenommen habe, ist auch dann, wenn wir die Sache bloß nach den vorhandenen Handschriften derselben entscheiden wollten, noch sehr zweifelhaft, indem gerade die ältesten Handschriften die Erzählung nicht haben *). Das Mehr oder Weniger der

*) Und dieß ist auch der Fall (wie oben S. 422. schon

)andschriften kann hier nichts entscheiden; denn wie iel ächte oder interpolirte Handschriften übrig sind, ängt ja bloß vom Zufall ab. Noch mehr aber pricht die historische Kritik, welche hier allein entcheiden kann, für die Unächtheit der Erzählung bei Martin dem Polen; weil es ganz unglaublich ist, aß dieser Martin in seinen Verhältnissen eine solche Frzählung aufgenommen habe*). Dieß war auch wohl er Hauptgrund, warum Leibniz (in s. flor. spars. n tumulum Ioh. Papissae) so geneigt war, diese Stelle ei Martin dem Polen für unächt zu erklären. — lber, sagt man, es ist doch sehr wahrscheinlich, daß Martin, der Minorite, die Erzählung von Martin, em Polen, entlehnt habe, wenigstens weit wahrcheinlicher, als daß diese von jenem zu diesem übergeangen sey. Denn Martin, der Minorite, ist ja er jüngere Annalist. Seine Chronik geht bis 1290., ber die Chronik des Pönitentiarius Martin aus Polen oder eigentlicher aus Schlesien) nur bis zum J. 1268. Fr selbst starb schon 1278., der Minorite Martin aber rst 1339. Der Pönitentiarius Martin war also im J. 1290., womit die Chronik des Minoriten Martin's chließt, schon 12 Jahre todt; und wahrscheinlich hat iefer Minorite Martin seine Chronik noch später gechrieben. Ueberdieß gesteht dieser Martin selbst ein, aß er in seiner Chronik dem Pönitentiarius Martin

---

gezeigt worden) mit den Handschriften des Marianus und Siegberts, auch der ältesten des Marianus, zu Gemblours; vergl. C. R. Hausen dissert. de antiquissimo codice Chronici Mariani Scoti Gemblacensi exemploque illius Schottiani ad edendum parato. Dessau, 1782. 4.

*) s. S. 424.

gefolgt sey *). — Allein aus allen diesen Thatsachen, welche allerdings Aufmerksamkeit verdienen, folgt doch nur, daß nicht Martin, der Pole, selbst diese Erzählung von dem Minoriten Martin entlehnt haben kann. Dieß hat aber auch, meines Wissens, Niemand behauptet, sondern nur, daß sie nachher und von einem Andern aus dem Minoriten Martin in die Chronik des Pönitentiarius Martin hinübergetragen worden sey. Und dieß wäre an sich eben so möglich, als daß sie aus Martin dem Polen in die Chronik des Minoriten Martin's gekommen sey. Denn hier wäre nur von späterer Interpolation des einen oder des andern Martin's die Rede. Nur ist der große Unterschied, daß an der Aechtheit der Erzählung bei Martin dem Minoriten nicht gezweifelt wird, wohl aber, und aus guten Gründen, bei dem Pönitentiarius Martin, dem Polen. Und wenn der Minorite Martin seine Chronik, die mit dem J. 1290. schließt, zu Ende des 13., oder gar erst zu Anfang des 14. Jahrhunderts geschrieben hat (denn er starb ja erst im J. 1336.); so konnte er selbst diese Erzählung aus einem schon interpolirten Exemplare des Pönitentiarius Martin

*) Seine eignen Worte im Prolog (I. G. Eccardi Corp. histor. med. aevi T. I. p. 1551.) sind: Secutus inter veteres Orosium et Isidorum ethimologarium sic!]; inter modernos autem Fratrem Martinum Romanae Curiae Poenitentiarium de ordine fratrum Praedicatorum; sed heu nec isti tres autentici viri in annorum numero concordabant." Der Isidorus Etymologarius ist hier Isidorus Hispalensis, im 6. Jahrhundert, der unter andern auch 1) Originum s. Etymologiarum LL. XX. und 2) ein Chronicon vom Anfang der Welt bis zum J. Chr 626. geschrieben hat, woraus dieser Minorite Martin schöpfte. —

öpfen und nur noch die ihm eigene Anekdote von ei
n Besessenen [S. 440. Anm. **)] beifügen. (Doch
ißte er die Erzählung sehr in die Kürze zusammen
ogen haben). Aber gerade diese dem Minoriten Mar
eigne Anekdote ist mir nun ein Beweis, daß die
zählung von der Päpstin Johanna nicht aus dem
inoriten Martin in die Chronik Martins, des Polen,
ergegangen sey; denn sonst müßte man in den inter
lirten Handschriften Martin's, des Polen, ebenfalls
se Anekdote finden, das aber nicht der Fall ist.
ezu kommt, daß die Erzählung bei dem Minoriten
artin weit kürzer ist, als bei Martin, dem Polen*).
ch deßwegen kann man nicht annehmen, daß die
zählung aus dem Minoriten Martin in die Chronik
Martin, des Polen, von einer spätern Hand über
ragen worden sey. Aus diesen Ursachen nehme
auch meine im Nachtrage (S. 452.) geäußerte

*) Wir wollen daher die Stelle aus den flores temporum (Eccardi corpus histor. med. aev. T. I. p. 1610.) zur Vergleichung mit der Legende bei Martin dem Polen, (s. oben S. 428 — 430.) hieher setzen. „Mulier Papa Anno Domini DCCCLIIII. sedit annos III. menses V. Haec dixit se vocari Iohannem Anglicum, Margantanum. In habitu virili Athenas ab amasio suo ducta, in diversis scientiis erudita ea valde profecit, posthaec Romam veniens triviales artes legit, et magnos magistros discipulos habuit. Haec cum in urbe vita et scientia non mediocriter omnes excelleret, in Papam eligitur, sed a praedicto amasio impraegnatur. Haec daemoniacum quendam adiurans interrogavit, quando daemon recedere vellet, cui diabolus versifice respondit: Papa Pater Patrum Papissae pandito partum, et tibi tunc edam de corpore quando recedam. Tandem inter Coliseum et ecclesiam sancti Petri parturiens obiit. Ideo Papa adhuc transeundo viam illam obliqnat." —

Vermuthung, daß die Erzählung aus dem Minoriten Martin in den Pönitentiarius Martin gekommen sey, willig wieder zurück. — Da aber doch der Pönitentiarius Martin nicht wohl diese Erzählung in seine Chronik selbst aufgenommen haben kann, wogegen auch die ältesten und wichtigsten Handschriften derselben streiten, so ist man genöthigt, den Ursprung dieser Interpolation bei Martin, dem Polen, anders zu denken. Eine frühere schriftliche Quelle derselben ist wohl nicht anzunehmen; denn es ist keine andre frühere Urkunde bekannt, woraus diese große Interpolation bei Martin, dem Polen, geflossen seyn könnte, indem selbst die Interpolationen in Marianus und Siegberts Chroniken viel zu kurz und zu allgemein sind. Folglich kann keine andre Quelle bei Martin dem Polen angenommen werden, als die damals erweiterte mündliche Sage, welche umständlich in seine Chronik eingeschoben worden, die aber Martin, der Minorite, kürzer, jedoch mit einem eignen lächerlichen Zusatze in die seinige aufgenommen hat, wenn er nicht allenfalls schon ein interpolirtes Exemplar des Pönitentiarius Martin vor sich gehabt (dem er ohnehin folgte), welches allerdings auch möglich wäre. Denn auch Ptolemäus de Luca hat sehr frühzeitig diesen Zusatz bei Martin, dem Polen, gelesen (vergl. S. 425.); und die Kürze der Erzählung bei Martin, dem Minoriten würde auch nichts dagegen beweisen, da überhaupt Martin, der Minorite, die Chronik des Pönitentiarius Martin so gewaltig zusammenzieht, daß man keine Spur vom Letzteren in dem Ersteren wahrnimmt.

Durch diese Schlußbemerkungen zu dem schätzbaren literarischen Aufsatze des Hrn. Hofr. Bruns wird nun hoffentlich sowohl die Vergleichung desselben mit

dem meinigen erleichtert werden, als auch das Resultat hervorgehen, daß es in der Hauptsache wohl bei meinen dort angestellten Untersuchungen sein Bewenden haben werde. —

---

## XXXI.

## Ueber das Original der katholischen, besonders deutschen, Confutation der Augspurgischen Confession, und deren älteste Ausgaben.

Eine historisch-literärische Untersuchung über die beinahe vergessene Confutation der A. C. scheint zwar kein besonderes Interesse für unser Zeitalter zu haben; allein den Theologen sollte doch jede gelehrte historische Untersuchung, besonders aus der wichtigen Epoche der Reformation, interessiren; und überdieß möchte die unmittelbar folgende Recension der vortrefflichen neuern Ausgabe der Confutation vom gelehrten Hrn. Rector Müller, besonders seiner mit großem Fleiße gearbeiteten Prolegomenen, ohne diesen vorausgeschickten Auf-

sag für viele unsrer Leser weder deutlich noch befriedigend seyn. — Wir können zwar unsern Lesern hier durchaus neuen Aufschlüsse versprechen, die man nicht schon größtentheils in Bertram's literarischen Abhandlungen, in Weber's kritischer Geschichte der Augsburgischen Confession, in Müller's Prologomenis zu seiner so eben erwähnten neuen Ausgabe der Confutation, oder endlich in unsrer eigenen in die zu Nürnberg herausgekommenen Litterarischen Blätter 1803. eingerückten mühsamen Untersuchung darüber finden könnte; das allenfalls ausgenommen, daß wir nun aus Autopsie, besonders der höchst seltenen Mainzer Ausgabe vom J. 1598. zuversichtlich behaupten können, was wir vorher nur auf Treu und Glauben Anderer angenommen oder nur durch Schlüsse herausgebracht haben. — Allein theils müßte man doch die zerstreuten und zum Theil versteckten Materialien in Bertram's und Weber's Schriften erst mühsam zusammensuchen; theils scheinen wirklich die (ohnehin schon wieder eingegangenen) Nürnbergischen Litterarischen Blätter nicht so in Umlauf gekommen zu seyn, daß wir uns bei unsern Lesern schlechtweg darauf berufen könnten. Wir waren daher schon längst entschlossen, das, was wir dort in verschiedenen Blättern, und zwar zunächst in Beziehung auf einige vermeinte Entdeckungen von Hrn. Hofr. Mayer in Erlangen und dessen Repliken zerstreuet vorgetragen haben *), in einer andern Ordnung als ein Ganzes bei

*) Hr. Hofr. Mayer, ein Rechtsgelehrter in Erlangen (der Besitzer der berühmten Feuerlinischen symbolischen Bibliothek), hat nämlich meine im Neuest. theol. Journal B. VIII. St. 5. aufgestellte Meinung, „daß

…r ersten schicklichen Gelegenheit in das theologische …ournal aufzunehmen. Und welche Gelegenheit könnte

---

es keine Ausgabe der deutschen Confutation von 1572. gebe, sondern daß diese Sage nur dem Joh. Joachim Müller, der den Joh. Müller (in der Augsp. Conf. Hamb. 1630.) falsch verstanden habe, nachgeschrieben worden sey", im 1. Bande der Litterarischen Blätter (Nürnb. 1802.) N. XVI. mit neuen Gründen unterstützen und zugleich angeben wollen, wo denn das deutsche Original der katholischen Confutation anzutreffen sey. — Allein diese Gründe waren von der Art, daß ich keinen Gebrauch davon machen konnte. Hr. Hofr. Mayer gieng von der unrichtigen Voraussetzung aus, daß der von Andr. Fabricius in der Harmonia A. C. gelieferte lateinische Text der Confutation bloße Uebersetzung des Fabricius aus dem deutschen Original sey (da doch dieser lateinische Text das lateinische Original selbst und keine Uebersetzung enthält); und daß dieses deutsche Original zuerst 1629. in der Brill auf den evangelischen Augapfel von demselben Andreas Fabricius bekannt gemacht worden sey (da doch Andr. Fabricius schon im J. 1581. gestorben war und die deutsche Confutation von 1629. ein bloßer Abdruck der Mainzer Uebersetzung von 1598 ist). Das Unhaltbare dieser Gründe hätte also ganz kurz gezeigt werden können. Da ich aber durch diese Betrachtungen des Hrn. Hofr. Mayer's, so wie durch andere nebenher noch eingestreuete Ideen, desselben, zu einer genaueren Untersuchung dieses Gegenstandes veranlasset wurde, nnd auch die Achtung gegen den gelehrten Mann zu erfordern schien, seine wohlgemeinten Aufschlüsse nicht so kurz und verächtlich abzuweisen: so entschloß ich mich, bei Gelegenheit der Prüfung die ganze Materie genauer und vollständiger, als bisher geschehen war, in den Litterarischen Blättern B. II. N. VI. VII. und XI. aus einander zu setzen. Allein wider Vermuthen nahm Hr. Hofr M. meine Gegenbemerkungen sehr

[illegible]

[illegible] Denn auch Ptolemäus de Luca [illegible] diesen Zusatz bei Martin, dem Polen, gelesen (vergl. S. 425.); und die Kürze der Erzählung bei Martin, dem Minoriten würde auch nichts dagegen beweisen, da überhaupt Martin, der Minorit, die Chronik des Pönitentiarius Martin so gewaltig zusammenzieht, daß man keine Spur vom Letzteren in dem Ersteren wahrnimmt.

Durch diese Schlußbemerkungen zu dem schätzbaren literarischen Aufsatze des Hrn. Hofr. Bruns wird nun hoffentlich sowohl die Vergleichung desselben mit

dem meinigen erleichtert werden, als auch das Resultat hervorgehen, daß es in der Hauptsache wohl bei meinen dort angestellten Untersuchungen sein Bewenden haben werde. —

---

## XXXI.

### Ueber das Original der katholischen, besonders deutschen, Confutation der Augspurgischen Confession, und deren älteste Ausgaben.

Eine historisch-literärische Untersuchung über die beinahe vergessene Confutation der A. C. scheint zwar kein besonderes Interesse für unser Zeitalter zu haben; allein den Theologen sollte doch jede gelehrte historische Untersuchung, besonders aus der wichtigen Epoche der Reformation, interessiren; und überdieß möchte die unmittelbar folgende Recension der vortrefflichen neuern Ausgabe der Confutation vom gelehrten Hrn. Rector Müller, besonders seiner mit großem Fleiße gearbeiteten Prolegomenen, ohne diesen vorausgeschickten Auf=

fung) für viele unsrer Leser weder deutlich noch befriedigend seyn. — Wir können zwar unsern Lesern keine überraschenden neuen Aufschlüsse versprechen, die man nicht schon größtentheils in Bertram's literarischen Abhandlungen, in Weber's kritischer Geschichte der Augsburgischen Confession, in Müller's Prologomenis zu seiner so eben erwähnten neuen Ausgabe der Confutation, oder endlich in unsrer eigenen in die zu Nürnberg herausgekommenen Litterarischen Blätter 1803. eingerückten mühsamen Untersuchung darüber finden könnte; das allenfalls ausgenommen, daß wir nun aus Autopsie, besonders der höchst seltenen Mainzer Ausgabe vom J. 1598. zuversichtlich behaupten können, was wir vorher nur auf Treu und Glauben Anderer angenommen oder nur durch Schlüsse herausgebracht haben. — Allein theils müßte man doch die zerstreuten und zum Theil versteckten Materialien in Bertram's und Weber's Schriften erst mühsam zusammensuchen; theils scheinen wirklich die (ohnehin schon wieder eingegangenen) Nürnbergischen Litterarischen Blätter nicht so in Umlauf gekommen zu seyn, daß wir uns bei unsern Lesern schlechtweg darauf berufen könnten. Wir waren daher schon längst entschlossen, das, was wir dort in verschiedenen Blättern, und zwar zunächst in Beziehung auf einige vermeinte Entdeckungen von Hrn. Hofr. Mayer in Erlangen und dessen Repliken zerstreuet vorgetragen haben *), in einer andern Ordnung als ein Ganzes bei

---

*) Hr. Hofr. Mayer, ein Rechtsgelehrter in Erlangen (der Besitzer der berühmten Feuerlinischen symbolischen Bibliothek), hat nämlich meine im Neuest. theol. Journal B. VIII. St. 5. aufgestellte Meinung, „daß

ersten schicklichen Gelegenheit in das theologische ...rnal aufzunehmen. Und welche Gelegenheit konnte

---

es keine Ausgabe der deutschen Confutation von 1572 gebe, sondern daß diese Sage nur dem Joh. Joachim Müller, der den Joh. Müller (in der Augsp. Conf. Hamb. 1630.) falsch verstanden habe, nachgeschrieben worden sey", im 1. Bande der Litterarischen Blätter (Nürnb. 1802.) N. XVI. mit neuen Gründen unterstützen und zugleich angeben wollen, wo denn das deutsche Original der katholischen Confutation anzutreffen sey. — Allein diese Gründe waren von der Art, daß ich keinen Gebrauch davon machen konnte. Hr. Hofr. Mayer gieng von der unrichtigen Voraussetzung aus, daß der von Andr. Fabricius in der Harmonia A. C. gelieferte lateinische Text der Confutation bloße Uebersetzung des Fabricius aus dem deutschen Original sey (da doch dieser lateinische Text das lateinische Original selbst und keine Uebersetzung enthält); und daß dieses deutsche Original zuerst 1629. in der Brill auf den evangelischen Augapfel von demselben Andreas Fabricius bekannt gemacht worden sey, (da doch Andr. Fabricius schon im J. 1581. gestorben war und die deutsche Confutation von 1629. ein bloßer Abdruck der Mainzer Uebersetzung von 1598 ist). Das Unhaltbare dieser Gründe hätte also ganz kurz gezeigt werden können. Da ich aber durch diese Betrachtungen des Hrn. Hofr. Mayer's, so wie durch andere nebenher noch eingestreuete Ideen desselben, zu einer genaueren Untersuchung dieses Gegenstandes veranlasset wurde, und auch die Achtung gegen den gelehrten Mann zu erfordern schien, seine wohlgemeinten Aufschlüsse nicht so kurz und verächtlich abzuweisen; so entschloß ich mich, bei Gelegenheit der Prüfung die ganze Materie genauer und vollständiger, als bisher geschehen war, in den Litterarischen Blättern B. II. N. VI. VII. und XI. aus einander zu setzen. Allein wider Vermuthen nahm Hr. Hofr M. meine Gegenbemerkungen sehr

wohl schicklicher seyn, als die Anzeige einer neuen kritischen Ausgabe dieser Confutation, durch welche allein schon, noch mehr aber durch die vorausgeschickten Prolegomenen, unsre in jenen Litterarischen Blättern aufgestellten Ansichten und Behauptungen vollkommen bestätigt worden sind? Ueberdieß sind wir nun sowohl durch diese treffliche Müllersche Vorarbeit als durch wiederholte eigne Untersuchungen in den Stand gesetzt, theils aber manches jetzt weit zuverlässiger zu urtheilen, als es uns vor 5 Jahren in jenen Litterarischen Blättern vergönnet war, theils aber manche Punkte wirklich neue Ansichten und Aufschlüsse mitzutheilen. —

Zwei Fragen sind es hauptsächlich, worüber es bisher in Ansehung der Confutation der A. C. ganz verschiedene Meinungen gegeben hat. Erstlich: Welches ist die Urschrift der Confutation? der deutsche oder der lateinische Text derselben? — Zweitens: — Wann ist die Confutation zuerst gedruckt worden? Giebt es eine Ausgabe des deutschen Textes von 1572? Enthalten die bekannten ältern deutschen Ausgaben der Confutation, besonders von 1598. und von 1629., den deutschen Urtext der Confutation, oder nur eine Uebersetzung des lateinischen Textes? Und

übel auf, wollte in einer bittern Duplik (Litter. Blätt. B. III. N. V. u. VI.) Recht behalten, verwickelte sich aber in seiner Apologie in neue Irrthümer. Ich antwortete daher (N. XXIII. Beyl. 2.) nur kurz, und auf eine neue darauf folgende grobe Invective gar nicht mehr. — Uebrigens wird man auf Alles, was in jenem unangenehmen Streite noch unerörtert scheinen könnte, sowohl in gegenwärtigem Aufsatze als in Hrn. Rect. Müller's Prolegg. zur Conf. A. C. die nöthige Antwort finden. —

giebt es überhaupt eine Ausgabe des deutschen Urtextes der Confutation vor der im vorig. Jahre 1808. herausgekommenen Müllerischen Ausgabe der Weberischen Abschrift der Confutation aus dem Mainzer Archiv? — Dieß sind die Fragen, welche hier genauer untersucht werden sollen. —

Es ist bekannt, daß nach der Uebergabe der evangelischen Confession auf dem Reichstage zu Augspurg am 25. Jun. 1530. und nach vielfachen Berathschlagungen der katholischen Reichsstände vom 26. Jun. bis zum 8. Jul., was nun in Ansehung der Religions-Angelegenheiten zu thun sey *), beschlossen worden: daß die Artikel der Augspurgischen Confession von gelehrten Theologen genau geprüft und die Resultate dieser Prüfung den evangelischen Ständen ebenfalls öffentlich vorgelesen werden sollten. Alsdann solle die Entscheidung der ganzen Angelegenheit dem Kaiser überlassen seyn. — Hierauf übergab der Kaiser (nicht die Stände, wie Salig u. a. glaubten **) die Augspurgische Confession 20 — 24 katholischen Theologen***)

---

*) vergl. Melanchthonis epp. ed. Peuceri (1565.) p. 12 sq. und die Reichstags-Acten im Mainzer Archiv, bei Müller in den Prolegg. zur neuen Ausgabe der Confutation p. XV.

**) vergl. Müller's prolegg. p. XIX. sq.

***) Ihre sämtlichen Namen findet man in Spalatin's Annal. p. 141. und mit Angabe ihrer Schriften in Salig's vollst. Historie der Augsp. Confession, Th. I. S. 229. — Hier werden nur zwanzig angeführt; andere hingegen berichten, der Kaiser habe das Geschäft der Confutation 24 Theologen aufgetragen. vergl. Cyprians Historia d. Augsp. Conf. S. 91. not. p.

zur Prüfung und Widerlegung, unter welchen Joh. Faber (Schmidt), Joh. Eck und Joh. Cochläus (eigentlich Dobeneck von Wendelstein) den meisten Antheil daran hatten. Diese übergaben auch dem Kaiser am 13. Jul. ihre ausführliche Confutation, nebst einer Menge anderer polemischer Schriften gegen Luther und dessen Anhänger *). Allein diese erste Confutation **) war dem Kaiser theils zu weitläufig (sie bestand aus 280 Blättern ***), theils zu heftig; er befahl daher, sie um den dritten Theil abzukürzen †).

---

*) Ein Verzeichniß dieser Schriften liefert Spalatin in s. Annalen S. 145. f.

**) Die erste Confutation hatte die Aufschrift: Catholica et quasi extemporanea responsio super nonnullis articulis Catholicae Caes. Mai. — — per Electorem Saxoniae — — oblatis. Sie ist nicht einerley, wie einige berühmte Theologen (vergl. Müller's prolegg. p. XXVII.) glaubten, mit der Brevis ad singula puncta Confessionis Protest. Principum responsio Augustae privatim scripta per Arnoldum Vesaliensem et Ioannem Cochlaeum, bei Cölestin T. II. Auch waren die Hauptverfasser der ersten Confutation Eck und Faber; Cochläus scheint nur die Form gegeben und die Materialien in ein ganzes gebracht zu haben vergl. dessen Philipp. I. n. 25.). Jene brevis responsio ist ohnehin weit kleiner als die nachherige so sehr abgekürzte Confutatio. Doch findet sich ein Theil der ersten Confutation in Cochlaei Philippicis, vergl. Strobel's Beiträge zur Litteratur, B. I. S. 431 ff.

***) Spalatini Annal. p. 148.

†) Melanchthon schrieb an Veit Dieterich in Nürnberg (Epp. L. III. ed. Pezelii (1590.) p. 261: „Eccius his diebus questus est apud suum quendam amicum, Caesarem pene tertiam scripti sui partem indu-

Dadurch war der Plan der katholischen Theologen vereitelt, welche durch ihre an den Kaiser selbst gerichtete Deduction nur die Norm angeben wollten, nach welcher die Augspurgische Confession verdammt werden sollte. Allein nach der Absicht des Kaisers und der katholischen Stände sollte die Confutation den evangelischen Ständen öffentlich vorgelesen werden, folglich mußte sie auch bündig und anständig abgefaßt seyn. Die Theologen mußten sich also zur Umänderung ihrer ersten Arbeit nach der Absicht des Kaisers bequemen. Aber auch das neue Product gefiel dem Kaiser nicht ganz; und es mußten noch mancherlei Veränderungen damit vorgenommen werden, bis es so weit kam, daß diese Confutation am 3. August 1530 deutsch *) durch den Kaiserl. Secretär Alexander Schweiß in einer öffentlichen Reichsversammlung vorgelesen werden konnte. —

---

xisse." — Daß aber auch Faber an der Confutation theilgenommen habe, weiß man aus der Äußerung Melanchthon's an Luther (d. 6. Aug. 1530. in s. Epp. L. II. ed. Peuceri, p. 16.) „Nullus Fabri liber extat tam ineptus, quo non sit ineptior haec confutatio." —

*) Daß die Confutation deutsch vorgelesen worden, ist eine bekannte Sache; vergl. Seckendorf's Commentar. de Lutheranismo. L. II. p. 171. Joh. Cochläus sagt ausdrücklich (de actis et scriptis Mart. Lutheri p. 228. ed. Col. 1568.): „Quando vero in publico Caesaris et omnium Principum consessu recitata fuit (Confutatio) per Alexandrum quendam Caesaris a secretis teutonice, multi e Lutheranis etc." — Es wäre auch inconsequent gewesen, wenn die Confutation lateinisch vorgelesen worden wäre, da die Evangelischen Stände vorher so fest darauf bestanden, daß ihre Confession deutsch vorgelesen würde, weil es eine deutsche Angelegenheit beträfe. —

Einer Nachricht zufolge, welche Justus Jonas vom Hofprediger der Königin Marie von Ungarn erhalten und Luther'n in einem Briefe mitgetheilt hat *), mußten die Theologen die Confutation fünfmal umarbeiten. Seine Worte sind: „Dixit nobis Reginae concionator, quod quinquies emendarint, finxerint et refinxerint, ciderint et restuderint, et tamen [illegible] [illegible] et confusanea, et [illegible] Caesar [illegible]; [illegible] convicioruum et mendaciorum. Sed Caesar [illegible] primam [illegible] tertiam partem [illegible], ut vix remanserint XII aut XVI folia, quae recitata sunt." Vielleicht ist es mit dieser fünfmaligen Abänderung der Confutation nicht so ganz genau und buchstäblich zu nehmen. Doch hat Hr. Rect. Müller in den schon öfter angef. Prolegg. (p. XLI — XLVI.) einen glücklichen Versuch gemacht, diese fünf Veränderungen auszumitteln, wodurch auch die verschiedenen Angaben der Ueberreichung und Vorlesung der Confutation mit einander in Harmonie gebracht werden **).

---

*) Dieser merkwürdige Brief des Justus Jonas an Luther findet sich in den fortgesetzten Sammlungen von alten und neuen theologischen Sachen, 1745. S. 1 f.

**) Just. Jonas schrieb (in dem oben angeführten Briefe an Luther): „Tandem obtulerunt sabbatho praeterito Caesari confutationem nostrae confessionis." — Justus Jonas schrieb den Brief am Sonnabend nach Petri Kettenfeier oder dem 1 Aug., welcher Monatstag in diesem Jahre auf den Mondtag fiel. Der Brief war demnach vom 6. Aug. datirt, und der Tag der Uebergabe der Confutation war also der 30. Jul. Melanchthon schrieb aber an demselben 6. Aug. (Epp. L. I. ed Peuc. p. 16.) an Luther: „Tandem audivimus confutationem tertia Augusti." Eben das sagt auch

— Da nämlich nach Cochläus Bericht bei der zuerst ungeänderten Confutation noch nicht bestimmt war, in wessen Namen die Confutation ausgefertigt und vorgelesen werden sollte: so könnte man diejenige Confutation, welche zwar nach dem Willen des Kaisers sehr abgekürzt, obgleich noch immer mit Bitterkeit gegen die Protestanten angefüllet, aber doch noch, wie die erste an den Kaiser gerichtet war, die zweite Confutation nennen, von der man aber nichts weiter weiß. Nun sollte aber nach den Mainzer Reichstagsacten (bei Müller Prolegg. p. XLII.) auf das Gutachten der katholischen Stände die Confutation im Namen des Kaisers und der Theologen abgefaßt werden. Daraus wäre also die dritte Confutation entstanden. — Allein auch diesen Plan scheint man wieder geändert zu haben, (wie auch der Erfolg zeigte) weil man befürchtete, daß eine im Namen der den Protestanten so verhaßten katholischen Theologen ausgefertigte Schrift wenig Eindruck machen würde; und man beschloß daher, da auch die Augspurgische Confession im Namen der protestantischen Fürsten und Stände, nicht aber der Theologen, abgefaßt war, daß die Confutation ebenfalls bloß im Namen des Kaisers ausgefertigt und eben deßwegen auch im Abdruck gemildert werden sollte *). So ent-

---

Spalatin in s Annal. (ed. Cypr.) p. 148. Und selbst Just. Jonas sagt a. a. O.: Ea igitur responsio recitata est coram Caesare et Ordinibus Imperii proxima quarta feria. Das war aber Mittwochs, den 3. Aug. Dagegen hat aber die Ueberschrift des von Hrn. Rect. Müller in Druck gegebenen Pfluaischen Mscts. der Confutation: „Responsio Caesareae Maiestatis data Lutheranis — — 1 Augusti — 1530.“

*) Darauf beziehet sich wohl auch der Anfang des Re-

stand die vierte Confutation, wie sie am 30. Jul. dem Kaiser übergeben und am 1. August den katholischen Ständen vorgelesen worden war. Und davon ist wahrscheinlich das Pflugische Mſcrt., um dessen Herausgabe Hr. Rect. Müller sich so verdient gemacht hat, eine Abschrift. Diese vierte Confutation sollte wohl auch, wenn sie Beifall erhalten hätte, an demselben 1 August den Protestantischen Fürsten in Abschrift mitgetheilt werden. Daher wohl die Ueberschrift des Pflugischen Manuscripts: Responsio Caesareae Maiestatis data Lutheranis Principibus ac sibi adhaerentibus 1 Augusti, — — und die Worte im Prolog: tradendam decrevit, wofür nachher gesetzt wurde: recitari iussit. Allein dem Kaiser scheint es wohl damals mißfallen zu haben, daß er in dieser Confutation nicht bloß als Richter, sondern auch als gelehrter Theolog, der die Schrift auslegte, Kirchenväter und Concilien citirte, auftreten sollte. Dieß veranlaßte daher eine nochmalige Veränderung, wornach der Kaiser nur im Prolog und Epilog als Richter sprach, aber nicht als Theolog in den einzelnen Artikeln. abgefaßt war, daß die Confutation ebenfalls bloß im Namen des Kaisers ausgefertigt und eben deswegen [illegible] Bedenken wegen der Confutation (in Cyprian's Historie der A. C. Beyl. XXXIII.): „Man wird uns die Confutation lesen, nicht nomine der Theologen, sondern des Kaysers; und ist derhalb gelindert durch Kaysers Leut." Damit stimmt auch die Erzählung des Cochläus (de act. et script. Lutheri) überein: „Exhibitus deinde brevior modus, iterum consultatione principum in disquisitionem venit, sub quanam persona recitari deberet ipsa confutatio. Ea principum disceptatio variaque confutationis transcriptio rem ultra tres septimanas extraxit." —

(Daher kam es wohl auch, daß in dem Pflugischen Mscr. der Epilog der Confutation fehlt, weil er erst nachher hinzugesetzt wurde.) — Und so entstand die fünfte Confutation, wie sie deutsch am 3. August vorgelesen wurde, und auch noch in der Weberischen Abschrift der Confutation aus dem Mainzer Archiv, und lateinisch bei Fabricius und Chyträus lautet *). — Während des Vorlesens schrieb der berühmte Joach. Camerarius, welchen die Nürnbergischen Gesandten zu der Reichsversammlung am 2. Aug. mitgenommen hatten **), so viel er auffassen konnte, nach; allein es beträgt kaum den sechsten Theil der ganzen Confutation. Die protestantischen Stände baten sich nun durch den Canzler Brück eine vollständige Abschrift der vorgelesenen Confutation aus; allein der Kaiser gab zur Antwort, er wolle ihr Gesuch den übrigen Reichsständen zur Berathschlagung vorlegen. Dieß geschah am 4. August; und das Gutachten (das

*) Nur hat bei Fabricius jeder Artikel der Confutation die Ueberschrift: Caroli Caesaris et Catholicorum Principum responsio etc. (welches aber in der Einrichtung der Fabricischen Harmonia A. C. seinen Grund haben kann), und eben so auch in der daraus verfertigten Mainzer deutschen Uebersetzung von 1598. Dafür hat der Abdruck der Confutation in der Müllerischen Ausgabe der symbol. Bücher (von 1705. 4.) über jeden Artikel: Theologorum Pontificiorum responsio. Hingegen bei Chyträus und in dem Dillinger Abdruck der Mainzer Uebersetzung unter dem Titel: Brill auf den evangelischen Augapfel, 1629. fehlt auch diese Ueberschrift. —

**) s. Strobel's Miscell. litter. Inhalts 2. Samml. S. 21. und Zeltner's Untersuchung der Schwabacher Artikel S. 46. Anm. 9.

wir nun aus den hieher gehörigen Mainzer Reichstagsacten in Müller's Prolegg. p. XXXV. sq. kennen) ging aus guten Gründen dahin: „daß eine Copie der Confutation den Protestantischen Fürsten allerdings verabfolgt werden möchte; nur sollten sie sich aller Gegenschrift enthalten." — Die kaiserliche Sentenz aber, welche die Protestantischen Stände am 5. August erhielten, fiel härter aus: „sie sollten zwar eine Abschrift von der Confutation erhalten, aber unter der Bedingung, daß sie nichts dagegen schrieben, sondern zu der in der Confutation ausgedrückten Kirchenlehre zurückkehrten; auch nicht die Confutation weiter abschrieben oder im Druck herausgäben*)." — Von diesen letzten Bedingungen sagte das Gutachten der katholischen Stände vom 4. August nichts. Wahrscheinlich hatten die katholischen Theologen und der päpstliche Legat **) auf diese härtere Sentenz Einfluß;

*) ea lege, schreibt Melanchthon an Luther vom 6. Aug. 1530. (Epp. L. I. p. 17.), ne edatur, vel transscribatur. — Aus demselben Briefe Melanchthons lernt man aber auch, daß die Protestantischen Fürsten wohl billigere Bedingungen hätten erhalten können, wenn sie etwas gefälliger gegen den Kaiser gewesen wären. Seine merkwürdigen Worte sind: „Nostri ἄρχοντες facilius possent impetrare pacem, si ambirent ipsum Caesarem, et saniores principes, sed mira est negligentia et, ut mihi videtur, tacita quaedam indignatio, quae ab istis officiis eos abducit."

**) Oeffentlichen Antheil hat wohl der päpstliche Legat an der Confutation nicht genommen. Er hat auch nach Spalatin's Bericht auf die Bitte, zur Herstellung des Friedens in Sachen des Evangelii beizutragen, zur Antwort erhielt: „weil des Papstes Gewalt den Pro-

d überhaupt wollte der Kaiser dadurch allem weitern
treiten und theologischem Schriftwechsel ein Ende ma-
en. — Natürlich konnten sich die protestantischen
tände solche Bedingungen nicht gefallen lassen; und
erhielten sie auch die Confutation nicht.

Diese mehr oder weniger bekannten Thatsachen über
: Abfassung und Publication der Catholischen Confu-

---

testanten verdächtig wäre, so stände die Sache in des Kaisers und der deutschen Fürsten Willen; was diese thäten, dabei würde es sein Bewenden haben.“ Daher kam es wohl auch, daß er nicht im Prolog der Confutation besonders als Richter erwähnt, auch nicht unter denen genannt wird, welchen der Kaiser die Prüfung und Widerlegung der Confutation aufgetragen hat: das Letztere wäre wohl auch gegen die Würde des päpstlichen Legaten gewesen, mit den übrigen Confutatoren in einer Katego ie zu stehen. Dennoch aber haben nicht nur die katholischen Stände nach Verlesung der A. C. in ihrem Gutachten (in den Mainzer Reichstagsacten, in Müllers Prolegg. p. XV.) unter andern geäußert: „Daneben sehen auch Churfürsten, Fürsten und Stände für gut an, daß Päpstlicher Heiligkeit Legaten der fünf Chur- und Fürsten Bekenntniß, so in Latein inbracht, auch übergeben und zugestellt, und darin ihres Raths gepflegt werde;“ (Auch Sleidan sagt: Re deliberata cum legato pontificio Caesar decrevit responsum ad scriptum Saxonicum) sondern auch der Kaiser selbst hat (nach denselben Reichstagsacten, a. a. O. p. XIX.) versprochen, die Confntation, wenn sie von den Theologen zu Stande gebracht worden, dem päpstlichen Legaten und den katholischen Ständen zur Prüfung vorzulegen, und dann in öffentlicher Reichsversammlung vorlesen zu lassen. Ohnehin läßt sich von der Function eines päpstlichen Legaten erwarten, daß er das ganze Confutationsgeschäft geleitet haben werde. —

wir nun aus den hieher gehörigen Mainzer Reichstags-acten in Müller's Prolegg. p. XXXV. sq. kennen) ging aus guten Gründen dahin: „daß eine Copie der Confutation den Protestantischen Fürsten allerdings verabfolgt werden möchte; nur sollten sie sich aller Gegenschrift enthalten." — Die kaiserliche Sentenz aber, welche die Protestantischen Stände am 5. August erhielten, fiel härter aus: „sie sollten zwar eine Abschrift von der Confutation erhalten, aber unter der Bedingung, daß sie nichts dagegen schrieben, sondern zu der in der Confutation ausgedrückten Kirchenlehre zurückkehrten; auch nicht die Confutation weiter abschrieben oder im Druck herausgäben *)." — Von diesen letzten Bedingungen sagte das Gutachten der katholischen Stände vom 4. August nichts. Wahrscheinlich hatten die katholischen Theologen und der päpstliche Legat **) auf diese härtere Sentenz Einfluß;

---

*) ea lege, schreibt Melanchthon am Luther vom 6. Aug. 1530. (Epp. L. I. p. 17.), ne edatur, vel transcribatur. — Aus demselben Briefe Melanchthons lernt man aber auch, daß die Protestantischen Fürsten wohl billigere Bedingungen hätten erhalten können, wenn sie etwas gefälliger gegen den Kaiser gewesen wären. Seine merkwürdigen Worte sind: „Nostri ἄρχοντες facilius possent impetrare pacem, si ambirent Ipsum Caesarem, et saniores principes, sed mira est negligentia et, ut mihi videtur, tacita quaedam indignatio, quae ab istis officiis eos abducit."

**) Oeffentlichen Antheil hat wohl der päpstliche Legat an der Confutation nicht genommen. Er hat auch nach Spalatin's Bericht auf die Bitte, zur Herstellung des Friedens in Sachen des Evangelii beizutragen, zur Antwort erhielt: „weil des Papstes Gewalt den Pro-

[un]d überhaupt wollte der Kaiser dadurch allem weitern [S]treiten und theologischem Schriftwechsel ein Ende ma[ch]en. — Natürlich konnten sich die protestantischen [S]tände solche Bedingungen nicht gefallen lassen; und [so] erhielten sie auch die Confutation nicht.

Diese mehr oder weniger bekannten Thatsachen über [di]e Abfassung und Publication der Catholischen Confu=

---

testanten verdächtig wäre, so stände die Sache in des Kaisers und der deutschen Fürsten Willen; was diese thäten, dabei würde es sein Bewenden haben." Daher kam es wohl auch, daß er nicht im Prolog der Confutation besonders als Richter erwähnt, auch nicht unter denen genannt wird, welchen der Kaiser die Prüfung und Widerlegung der Confutation aufgetragen hat: das Letztere wäre wohl auch gegen die Würde des päpstlichen Legaten gewesen, mit den übrigen Confutatoren in einer Katego ie zu stehen. Dennoch aber haben nicht nur die katholischen Stände nach Verlesung der A. C. in ihrem Gutachten (in den Mainzer Reichstagsacten, in Müllers Prolegg. p. XV.) unter andern geäußert: „Daneben sehen auch Churfürsten, Fürsten und Stände für gut an, daß Päpstlicher Heiligkeit Legaten der fünf Chur= und Fürsten Bekenntniß, so in Latein inbracht, auch übergeben und zugestellt, und darin ihres Raths gepflegt werde;" (Auch Sleidan sagt: Re deliberata cum legato pontificio Caesar decrevit responsum ad scriptum Saxonicum) sondern auch der Kaiser selbst hat (nach denselben Reichstagsacten, a. a. O. p. XIX.) versprochen, die Confutation, wenn sie von den Theologen zu Stande gebracht worden, dem päpstlichen Legaten und den katholischen Ständen zur Prüfung vorzulegen, und dann in öffentlicher Reichsversammlung vorlesen zu lassen. Ohnehin läßt sich von der Function eines päpstlichen Legaten erwarten, daß er das ganze Confutationsgeschäft geleitet haben werde. —

allein glauben wir bei der folgenden Untersuchung, über das Ganze der Confutation und die ältesten Ausgaben derselben vorausschicken und mit den nöthigen Beweisen in den Anmerkungen unterstützen zu müssen, um dem Gange unsrer Untersuchung desto mehr Festigkeit zu verschaffen, und so manchen Einwendungen, welche oft bloß auf Unkunde der Geschichte beruhen, desto glücklicher begegnen zu können.

Deutsch wurde die Confutation, wie wir gesehen haben, am 3. August in der Reichsversammlung vorgelesen. Wo diese öffentliche Urkunde hingekommen, ist unbekannt; aber eine Abschrift davon hat sich in dem Kurfürstl. Mainzischen Archiv in den copirten Reichstagsacten (Copialacten) erhalten, wovon der sel. Stiftsprediger Weber in Weimar eine vidimirte Copie aus Mainz 1784 erhalten hat *). Und diese ist nun aus den hinterlassenen Papieren des sel. Weber's von Hrn. Rect. Müller in Zeiz mit großer Genauigkeit herausgegeben worden. Es giebt zwar noch mehrere deutsche Ausgaben der Confutation. Diese sind aber bloße Uebersetzungen aus dem gedruckten lateinischen Texte bei Fabricius und Chyträus, wie unten gezeigt werden soll. — Allein man hat auch eine lateinische Urschrift der Confutation. Diese ist zuerst von Andreas Fabricius in seiner Harmonia A: C. (Colon. 1573. fol. und ed. 2. 1587.) im Druck bekannt gemacht worden, wohl nicht, wie Einige vermutheten, aus dem Original der 5. Confutation selbst, aber doch aus einer guten Abschrift desselben. Doch

*) s. Weber's kritische Gesch. der A. C. Th. 2. sowohl in der Vorrede, als S. 442.

scheint nach Müller's kritischen Untersuchungen *) die Ausgabe der lateinischen Confutat. in Dav. Chytraei historia Aug. Conf. (Francof. 1578. fol. p. 173 sqq.) eine genauere, d. h. weniger fehlerhafte Abschrift zu enthalten. Inzwischen scheint sich doch die Fabriciana in manchen Punkten genauer an den corrigirten Text zu halten, wo sie in absichtlichen Varianten mehr mit dem deutschen Original übereinstimmt gegen den Pflugischen Text und gegen den Chyträischen, z. B. in der Müllerischen Ausg. p. 108., wo sie auctiorem nach vitam aeternam ausläßt. Denn dieß war wohl, weil auctiorem auch im deutschen Original fehlt, absichtliche Correctur bei der letzten Revision. Dagegen erlaubte sich die Chyträische oder Ebnerische Abschrift mancherley eigenmächtige Abweichungen, vergl. bei Müller p. 99. Not. 36. 37. Doch fehlt es auch der Fabrizischen Ausgabe nicht an solchen eigenmächtigen Veränderungen, z. B. bei Müller p. 29. not. 5. p. 16. not. 3. 5. p. 20. not. 27. p. 80. not. 13. Andere Abweichungen hingegen waren wohl bloße Schreibfehler. — Erasmus Ebner, ein Nürnbergischer Patrizier (vergl. Will's Nürnb. Gel. Lexic. Th. I. S. 316.) hatte nämlich eine Abschrift der lateinischen Confutation vom Reichstage selbst mitgebracht, und dem Chyträus nebst andern Nachrichten von diesem Reichstage zum Abdruck mitgetheilt. — Eine andere Abschrift der lateinischen Confutation brachte Fürst Wolf (Wolfgang) zu Anhalt vom Reichstage mit nach Hause, welche noch in dem Dessauischen Archive liegt und von dem sel. DCR. Weber in Weimar nach einer angestellten Vergleichung beinahe wörtlich übereinstimmend mit dem Texte des Andr.

*) in s. Prolegg. p. LVI sqq.

[illegible]

„[Falsch!] item — — 1629. 1630. [Falsch!] und so„dann in D. Müller's erklärter A. C. Hamburg, „1630. [Falsch!] als auch die lateinische Ueber„setzung von Andrea Fabricio in seiner Harmonia A. C. „zu Cölln 1572. [soll heißen 1573.] fol. — — — her„nach von Coelestino, Chytraeo, Menzero, Phil. Mül„lero u. a. m. edirt worden." —

*) Feuerlein schrieb in seiner Bibliotheca symbolica Evang. Luth. (1752. 8.) p. 144. zu der unter N. 582. angeführten Mainzer teutschen Ausgabe der Confutation von 1596.: „Quamvis autem Responsio haec germanice fuerit praelecta, ad ipsum tamen exemplum germanicum originale nunquam, quantum novi, typis fuit „descriptum, sed ex latina eius versione (quam „primus, ni fallor, Andr. Fabricius in Harmon. „A. C. 1573. edidit) iterum factae sunt germanicae „versiones inaequales diversae, Coelestini 1577. et praesens „Moguntina 1596." — Und diese falsche Behauptung Feuerlein's ließ auch Riederer in s. vermehrten Ausgabe der Feuerl. biblioth. symbol. (1768. 8.) p. 125. zu N. 723. simpliciter wieder abdrucken, ohne irgend eine berichtigende Bemerkung beyzufügen. —

**) in seiner Erläuterung der symbol. Schriften (1747. 8.), S. 86. in der Anmerk. zu §. 53.: „Es „ist dieselbe [die Confutation] in deutscher Sprache „verfertiget und verlesen, doch sogleich auch „ins Lateinische übersetzt worden." —

rache haben, ist durch die kritischen Beobachtungen
Vergleichungen des Hrn. Rect. Weller's (Pro-
g. p. LXIX sqq.) vollkommen bestätigt worden. Na-
lich war es schon in dem damaligen Zeitalter, wo
n, besonders in der katholischen Kirche, über theo-
sche Gegenstände lieber lateinisch als deutsch schrieb,
l man sich in der lateinischen Sprache, worin man
Theologie studiert hatte, weit deutlicher und be-
immter auszudrücken wußte, bei weitem gemäßer,
he Confutationsschriften lateinisch, als deutsch abzu-
ben. Schrieb man deutsch, so geschah es nur der
en willen, um auch diese an gelehrten Discussionen
lnehmen zu lassen; aber unter Theologen war es
öhnlich, streitige Materien lateinisch abzuhandeln;
dann erst, wo es die Umstände nöthig machten,
lateinisch Niedergeschriebene ins Deutsche zu über-
en. Daher kam es auch, daß die katholischen Theo-
en bei der Confutation nur auf den lateinischen
rt der Augsp. Confession Rücksicht nahmen, und
chaus nicht auf das deutsche Original, worüber sich
h Melanchthon bitter beschwerte, weil im deut-
n Original Vieles deutlicher erklärt worden sey, als
Lateinischen*). Dazu kam, daß bei der Confuta-
n ausländische Theologen concurrirten, welche der
tschen Sprache gar nicht mächtig waren, und daß
päpstliche Legat Campegius bei dem Confuta-

*) Melanchthon in der prima delineatio apologiae A. C. auf der ersten Seite, vergl. Chytraei histor. A. C. (1578.) p. 327. oder Pfaffii ed. libri symbol. append. p. 94., oder noch genauer aus dem eignen Concept dieser ersten Apologie von Spalatin's und Melanchthon's Hand, das in der Helmstädtischen Universitätsbibliothek aufbewahrt wird, in Weber's krit. Geschichte der A. C. Th. 2. S. 453.

[illegible]
Confession bestimmt gewesen; [illegible]
man keinen Gebrauch davon gemacht, [illegible]
sondern Werth darauf gelegt zu haben, [illegible]
auch schon deswegen nicht, weil die [illegible]
setzung sehr flüchtig gemacht war, wie Hr. Rath Müller in den angeführten Prolegg. p. LXX sq. mit mehrern Beispielen bewiesen hat. — Darin lag wohl auch der Grund, warum von dem deutschen Texte der Confutation weit weniger Abschriften gemacht wurden, als von dem lateinischen. Von dem deutschen Original hat man bis jetzt kein anderes Exemplar aufweisen können, als das in dem Mainzer Archiv, wovon der [illegible]ber eine vidimirte Abschrift erhalten hat. Auch das Wenige, was Camerarius auf dem Reichstage selbst nachgeschrieben hat, kommt hier eben so wenig in Anschlag, als das Summarium der Kaiserl. Antwort von Cochläus 1531 *) Aber schon von

---

*) Dieses Summarium von Cochläus hat auch Cyprian in seiner Historia der A. C. Beilagen N. XXXV., S. 196 f. aufgenommen. — Das von Camerarius Nachgeschriebene hingegen findet sich in Luther's Werken, Th. XVI. der Walchischen Ausg. p. 1267. ff.

ßtage brachte der Nürnbergische Patrizier Eras=
Ebner ein lateinisches Exemplar mit nach
:, und so auch der Fürst von Anhalt, und Ju=
Pflug. — Andreas Fabricius machte nur
ateinische Exemplar bekannt und Chyträus
: die deutsche Confutation durchaus nicht auftrei=
so viel er sich auch Mühe gab, und ließ daher
:mangelung des deutschen Originals eine Ueber=
z aus dem Lateinischen durch M. Gelmer, Pa=
u Rostock, verfertigen, um sie in seine deutsche
ria der Augsp. Confession aufzunehmen, wie er
:ser (1580. Fol. S. 155.) selbst berichtet. —
noch späterhin, als die katholischen Theologen ei=
)eutschen Text der Confutation ins Publikum
n wollten, wurde statt des Originals nur eine
setzung aus dem lateinischen Texte des Andreas
icius geliefert. Dieß war der Fall bei der
zer Ausgabe von 1598. und bei der Dillingischen
1629. — Entweder existirte also kein andres
plar des deutschen Textes der Confutation, als
:uf dem Reichstage vorgelesene, wovon eine Ab=
in das Mainzer Archiv kam; weil dieser deutsche
bloß für dieses Vorlesen bestimmt war: oder
legte überhaupt damals von katholischer Seite auf
Uebersetzung, als eine sehr flüchtige Arbeit so we=
Berth, daß man sich gar nicht weiter darum be=
erte, auch davon weder Abschriften nahm noch
— Daß aber diese vorgelesene deutsche Confuta=
nicht das Original gewesen sey, woraus der latei=
Text übersetzt worden, sondern selbst nur Ueber=
z, und zwar sehr flüchtig gemachte Uebersetzung,
: noch deutlicher, wenn man die in der Mülleri=
Ausgabe sorgfältig angegebenen Varianten des
)en und lateinischen Textes mit einader vergleichet,
olgenden Umständen. — Oft ist im Deutschen die

Ordnung der Worte geändert, dieselbe Sache zweimal mit verschiedenen Worten ausgedrückt, zuweilen ist sogar ein dem lateinischen Texte fremder Sinn im Deutschen untergeschoben, und in der Eile gerade das Gegentheil gesagt*); oft ist manches im Deutschen ausgelassen, was nothwendig zum lateinischen Contexte gehört; oft aber auch so manches zugesetzt, was gänzlich überflüssig ist. Zuweilen ist aber wirklich der lateinische Text durch den deutschen aufgehellet, und manche Härte und Dunkelheit des Ausdrucks gemildert worden; zuweilen findet man aber auch das gerade Gegentheil. Hingegen bei dem Prolog und Epilog, der nicht von den katholischen Theologen, sondern von der Kaiserl. Staatskanzley beigefügt wurde, hielt man sich genau an den lateinischen Text. — Ein Beweis der Eilfertigkeit, womit man das ganze Geschäft betrieb, ist auch dieß: daß man sich nicht einmal die Mühe gab, die Stellen, wo der deutsche Text wirklich eine Verbesserung enthält, im lateinischen nachzubessern, so daß nun in diesen Stellen der deutsche Text besser ist als der lateinische. Das viele Umändern der Confutation mogte auch die katholischen Theologen ganz verdrüßlich gemacht haben. — Ferner lehrt auch die Vergleichung beider Texte noch in einer andern Hinsicht, daß die deutsche Confutation kein Original, sondern eine Uebersetzung aus dem Lateinischen sey. Der deutsche Text folgt Satz für Satz dem lateinischen Texte, hat keinen

---

*) Ein merkwürdiges Beispiel findet sich in dem Artikel von den Klostergelübden, wo die Worte des lateinischen Textes (in der Müller. Ausg. p. 111. de voto simplici, non solenni, gerade umgekehrt übersetzt sind (p. 182. unten: nit von den schlechten, sonder öffentlichen Glübden."

Gedanken, den der lateinische nicht hätte (ausgenommen, wo entweder der Sinn verfehlt, oder absichtlich eine Veränderung angebracht ist, oder endlich, wo die Eilfertigkeit, wie z. B. in der 2. Hälfte der Confutation, nur im Allgemeinen den Sinn des lateinischen Originals im Deutschen auffassen ließ); er hat keine Versetzung oder andre Stellung der Gedanken, wie dieß z. B. der Fall mit dem deutschen Original der A. C. ist, sondern er hält sich genau an das lateinische Original. Doch ist allerdings diese authentische, auf dem Reichstage vorgelesene, deutsche Uebersetzung der Confutation weit freier, als die spätern dem Fabrizischen lateinischen Texte nachgebildeten Verdeutschungen, z. B. die Mainzische von 1598. Aber gerade dieses Freiere der authentischen Uebersetzung war eine Folge der Eilfertigkeit; man konnte nicht die Worte so genau abwägen und sich so streng an die lateinische Construction binden, wie dieß bei den folgenden deutschen Uebersetzungen geschehen ist; man hatte keine Zeit zu solchen ängstlichen Abwägungen der Worte, man mußte mit dem Ganzen in wenigen Tagen fertig seyn. Daher so manche Uebereilung; überhaupt war auch damals die deutsche Sprache, besonders unter den Katholiken, noch zu steif: zu Ende des 16. Jahrhunderts war sie schon etwas biegsamer. In jeder Hinsicht verdient also für den Theologen der lateinische Text der Confutation, als das eigentliche Original, den Vorzug; wenn gleich in staatsrechtlicher Hinsicht der öffentlich vorgelesene deutsche Text, als Staatsschrift und öffentliche Urkunde den Vorrang behauptet. —

Es ist aber noch die Frage übrig, die wir auch noch kurz berühren wollen: Wann ist wohl die vorgelesene deutsche Uebersetzung von den katholischen Theo-

— An sich wäre dieß schon ein sonderbarer Zufall, da doch Camerarius überall etwas antwortet; und sollte es auch nur eine Zeile seyn, z. B. „Der XVI. ist ganz gut," oder: „Der XVI. ist wahr." — Aber noch sonderbarer ist, daß gerade das, worüber Camerarius nichts nachgeschrieben hat, auch in der Abschrift der deutschen Confutation im Mainzer Archive fehlt, da doch sonst auf solche ehrwürdige Urkunden Fleiß verwendet wird. Das ist in der That für einen bloßen Zufall zu viel. — Cochläus hat zwar diese beiden ausgelassenen Artikel in seinem Summarium der Confutation; allein diesen Auszug hat er gewiß nicht aus der deutschen, sondern aus der lateinischen Confutation gemacht; denn sonst würde er sich genauer an den deutschen Ausdruck seines Textes gehalten haben, von dem aber dieses Summarium sehr abweicht. — Man kann auch nicht einwenden, daß diese beiden Artikel in der lateinischen Confutation erst später hinzugesetzt worden seyen; denn erstlich stehen diese Artikel in der Augsp. Confession, und so mußten die katholischen Confutatoren darauf Rücksicht nehmen; und dann finden sich auch diese beiden Artikel in dem Pflugischen Mscr. der Confutation, welches den Text der Confutation vor der letzten Revision enthält. — Dazu kommt, daß auch Melanchthon in der prima delineatio Apologiae A. C., wobei er sich bloß der von Camerarius nachgeschriebenen Fragmente bediente, auf diese beiden Artikel der Confutation nichts antwortete. Zwar thut dieß Melanchthon auch nicht in der größern Apologie; allein diese war überhaupt nur weitere Ausführung der prima delineatio. Und hätte er dabei die deutsche Confutation vor Augen gehabt, so wäre die Sache noch einleuchtender. Allein da er höchst wahrscheinlich dabei die lateinische Confutation benutzt hat, so bleibt nur die Antwort übrig, daß er sich dabei überhaupt nach

der prima delineatio gerichtet, und übrigens das Hauptsächliche schon n. VI de confessione et satisfactione, und n. VIII. de traditionibus humanis in Ecclesia gesagt habe. Dieses Letztere gilt aber nicht von der prima delineatio, worin jene beiden Artikel noch nicht so ausgearbeitet waren, daß man eine Rücksicht auf jene beiden Artikel, besonders auf den de delectu s. discrimine ciborum darin entdecken könnte. — Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß diese beiden Artikel nicht bloß im Vorlesen übergangen worden sind, sondern daß man sie aus Eilfertigkeit, da die Zeit zu kurz wurde, und doch die beiden letzten von den Klostergelübden und von der geistlichen Gewalt zu interessant schienen, als daß sie fehlen dürften, als nicht so sehr wichtig in der Uebersetzung übersprungen habe. — Freilich ein starkes Stück für eine öffentliche Urkunde, dergleichen doch diese deutsche Confutation seyn sollte; aber auch ein starker Beweis von der großen Eilfertigkeit und Nachlässigkeit, womit diese deutsche Uebersetzung überhaupt besorgt wurde, wohl auch von dem geringen Werthe, den man auf diese Uebersetzung legte*). — Damit ist denn aber auch entschieden: daß der lateinische Text der Confutation, und nicht die vorgelesene deutsche Confutation das Original sey; und wir fürchten nicht, beson=

*) Da dieser Umstand wichtig ist, und hier zuerst zur Sprache kommt, so wünschte ich, daß die Literatoren und Freunde der Reformationsgeschichte ihm ihre Aufmerksamkeit schenken möchten. Schon um dieses Umstandes willen, so wie überhaupt für die Literärgeschichte dieser Confutation wäre es sehr zu wünschen, daß noch eine Abschrift dieser deutschen Confutation irgendwo in einem Archive aufgefunden werden möchte.

des nach den kritischen Bemühungen des Hrn. Mat. Müller's, daß je wieder ein gelehrter Theolog die deutsche Confutation für das Original und den lateinischen Text für eine Uebersetzung halten werde. — So viel über die erste Frage.

Wir gehen zur zweiten Frage über: Wann ist die Confutation zuerst gedruckt worden? Giebt es eine Ausgabe des deutschen Textes von 1572? Enthalten die ältern katholischen deutschen Ausgaben der Confutation, besonders von 1598. und von 1635. den deutschen Urtext der Confutation, oder nur eine Uebersetzung des lateinischen Textes? Und giebt es überhaupt eine Ausgabe des deutschen Urtextes der Confutation vor der Müllerischen Ausgabe der Weberischen Abschrift der Confutation aus dem Mainzer Archiv? — Alle diese Punkte können wir jetzt mit Zuverlässigkeit beantworten, wenn wir gleich zu dem, was wir bereits in den Nürnb. Litter. Blättern (a. a. O.) darüber gesagt haben, im Grunde wenig hinzuzusetzen wissen. — Die Frage: Giebt es eine Ausgabe des deutschen Textes der Confutation von 1572? ist durch die Behauptung berühmter Theologen, daß es eine solche gebe, veranlaßt worden*). Dahin gehören Joh. Georg Walch, sowohl in seiner Introd. in libr. eccl. Luther. symbol. P. 416., als in der Histo-

*) Diese Frage habe ich eben wegen des Widerspruchs, den ich zwischen den berühmtesten Theologen über diese Angabe fand, selbst aufgeworfen in dem Neuest. theol. Journal, B. V. S. 170. und die Literatoren zu deren Beantwortung aufgefordert, unter denen sich aber nur der sel. M. Bertram in einem kleinen Aufsatze, den ich in das Neuest. theol. Journ., B. VIII. S. 438 f. eingerückt habe, vernehmen ließ.

schen Ausgabe der Werke Luther's, Th. XVI. S. 53. Chr. W. Fr. Walch in s. Breviar. theol. symb. ed. 1. p. 119. Salig in d. Historie d. Augsp. Conf. Th. I. S. 270. Pfaff in s. Introd. in histor. theologiae literar. P. 3. p. 410. Baumgarten in s. Erläuterung der symbol. Schriften (1747.) S. 86. Semler in Adparat. ad Libr. symbol. p. 129. Henke in der Geschichte der christl. Kirche, Th. 3. S. 116. Anm. d. Unter die ältern gehören hierher vorzüglich Joh. Müller in s. Ausg. der A. C. (1630. 4.) Beil. p. 50. n. XV. und Joh. Joach. Müller in s. Historie der evangel. Stände Protestation p. 705. u. a. m. — Hingegen andere Literatoren wollen von dieser Ausgabe der deutschen Confutation 1572. nichts wissen; sondern behaupten, Andr. Fabricius habe diese Confutation zuerst und zwar in s. Harmon. A. C, 1573. (also lateinisch) herausgegeben. So urtheilt Hr. CR. Planck in s. Geschichte des protest. Lehrbegr. Th. I. S. 58. Strobel sagt in s. Beiträgen zur Literatur, B. I. S. 425.: „Es kam diese Con„futation nicht eher in den Druck, als 1573. Sie befindet sich nämlich in des Andr. Fabricii Harmo„nia Conf. Aug. Colon. 1573.“ — Eben so sagte schon Feuerlein in s. Biblioth. symbol. p. 144. (ed. Riederer p. 125.) zu der deutschen Ausg. der Confutat. Mainz, 1598. (welche Pfaff a. a. O. für eine zweite Ausgabe hielt): „Quamvis autem Responsio „haec germanice fuerit praelecta, id ipsum tamen „exemplum germanicum originale nunquam, „quantum novi, typis fuit descriptum, sed ex „latina eius versione — — iterum factae sunt germa„nicae versiones, eaeque diversae, Coelestini 1577. „et praesens Moguntina 1598.“ M. Bertram widersprach ebenfalls ausführlich diesem Vorgeben, daß die deutsche Confutation schon 1572 herausgegeben wor-

den sey, sowohl in seinen Literarischen Abhandlungen St. 4. (1783.) S. 117. ff., als auch im Neuest. theol. Journal, B. VIII. S. 438 ff. — Niemand hat eine solche Ausgabe der deutschen Confutation von 1572. gesehen. Es kommt jetzt nur theils auf einleuchtende Beweise an, daß es eine solche Ausgabe von 1572. gar nicht gebe, theils darauf, wie denn diese wunderbare Sage entstanden sey und sich in so viele Schriften berühmter Theologen habe verbreiten können.

Was das Erste betrifft, so sollte eigentlich der Gegentheil beweisen, daß eine Ausgabe der deutschen Confutation vom J. 1572. vorhanden sey; das ist aber nicht geschehen. Doch könnte immer ein Verdacht bleiben, daß doch wohl eine solche Ausgabe im Verborgenen existiren möchte. Es ist daher immer besser, wenn sogar gezeigt werden kann, daß diese vorgebliche Ausgabe gar nicht vorhanden seyn könne und daß ihre Annahme auf bloßem Mißverstande beruhe. — Andreas Fabricius sagt in der Präfation zu seiner 1573 herausgekommenen Harmonia A. C. „Miratus sum, hactenus, quod sciam, non fuisse typis mandatum" (sc. Carol. V. et Catholicorum Principum rescriptum factioni Lutheri ad refutationem Confessionis propositum — denn so nannte er vorher die Confutation). Dieß schrieb er 1573., folglich wußte er nichts von einer deutschen Ausgabe 1572. Hoffentlich wird man sich nicht an das quod sciam hängen. Andreas Fabricius war ein zu angesehener und thätiger katholischer Theolog, als daß ihm, zumal da er selbst mit einer Ausgabe der lateinischen Confutation beschäftigt war, eine im katholischen Deutschlande herausgekommene Ausgabe der deutschen Confutation hätte verborgen bleiben können; und unter

:n Protestanten existirte gar keine Copie von der
:utschen Confutation, wie man aus Chyträus weiß,
ınnte also auch keine Ausgabe davon erscheinen. Und
ollte man auch nur annehmen, daß bei der großen
:eltenheit der deutschen Confutation 1572. bloß eine
:utsche Uebersetzung des lateinischen Textes der
onfutation herausgekommen sey: so würde doch wohl
r Uebersetzer auch das lateinische damals noch un=
:druckte Original, an dem natürlich mehr gelegen
yn mußte, als an einer bloßen Uebersetzung, zugleich
:ben mit abdrucken lassen; und überhaupt hätte Andr.
ıbricius, wenn doch schon eine Uebersetzung der Con=
tation existirt hätte, nicht so allgemein sagen können,
: Confutation sey noch gar nicht im Druck vorhanden.
var hatte Johann Cochläus schon 1531 einen kur=
n Inhalt der Confutation unter dem Titel: Summa=
um der kaiserl. Antwort ꝛc. ꝛc. drucken lassen
ergl. oben S. 470. Anm.); allein das kann man ja
inen Abdruck der Confutation nennen. Und so konnte
ndr. Fabricius noch immer mit Recht sagen: „die
›nfutation sey noch nicht im Druck erschienen"; das
aber nicht sagen konnte, wenn es mit der angebli=
:n deutschen Ausgabe derselben von 1572., sie mochte
n Original oder Uebersetzung enthalten, seine Richtig=
:t hätte, und am allerwenigsten, wenn Fabricius
lbst, wie doch so viele Theologen im 18. Jahr=
ndert behaupteten, diese deutsche Uebersetzung der
›nfutation 1572. veranstaltet hätte. — Einen noch
utlichern Beweis aber, daß 1572. das deutsche Ori=
ıal der Confutation nicht abgedruckt worden seyn
ıne, liefert Chyträus in seiner deutschen Historia
: Augsp. Conf. nach der Ausgabe von 1580., wenn
fol. 135. sagt: „Wiewohl diese der Papisten Con=
ıtation vor etlichen Jahren durch einen Bayrischen
Rath, Andream Fabricium — — öffentlich zu Cölln

den sey, sowohl in seinen Literarischen Abhandlungen St. 4. (1783.) S. 117. ff., als auch im Neuest. theol. Journal, B. VIII. S. 438 ff. — Niemand hat eine solche Ausgabe der deutschen Confutation von 1572. gesehen. Es kommt jetzt nur theils auf einleuchtende Beweise an, daß es eine solche Ausgabe von 1572. gar nicht gebe, theils darauf, wie denn diese wunderbare Sage entstanden sey und sich in so viele Schriften berühmter Theologen habe verbreiten können.

Was das Erste betrifft, so sollte eigentlich der Gegentheil beweisen, daß eine Ausgabe der deutschen Confutation vom J. 1572. vorhanden sey; das ist aber nicht geschehen. Doch könnte immer ein Verdacht bleiben, daß doch wohl eine solche Ausgabe im Verborgenen existiren möchte. Es ist daher immer besser, wenn sogar gezeigt werden kann, daß diese vorgebliche Ausgabe gar nicht vorhanden seyn könne und daß ihre Annahme auf bloßem Mißverstande beruhe. — Andreas Fabricius sagt in der Präfation zu seiner 1575 herausgekommenen Harmonia A. C. „Miratus sum, hactenus, quod sciam, non fuisse typis mandatum" (sc. Carol. V. et Catholicorum Principum rescriptum factioni Lutheri ad refutationem Confessionis propositum — denn so nannte er vorher die Confutation). Dieß schrieb er 1573., folglich wußte er nichts von einer deutschen Ausgabe 1572. Hoffentlich wird man sich nicht an das quod sciam hängen. Andreas Fabricius war ein zu angesehener und thätiger katholischer Theolog, als daß ihm, zumal da er selbst mit einer Ausgabe der lateinischen Confutation beschäftigt war, eine im katholischen Deutschlande herausgekommene Ausgabe der deutschen Confutation hätte verborgen bleiben können; und unter

)roteſtanten exiſtirte gar keine Copie von der
hen Confutation, wie man aus Chyträus weiß,
: alſo auch keine Ausgabe davon erſcheinen. Und
man auch nur annehmen, daß bei der großen
nheit der deutſchen Confutation 1572. bloß eine
he Ueberſetzung des lateiniſchen Textes der
ıtation herausgekommen ſey: ſo würde doch wohl
eberſetzer auch das lateiniſche damals noch un=
ıckte Original, an dem natürlich mehr gelegen
mußte, als an einer bloßen Ueberſetzung, zugleich
mit abdrucken laſſen; und überhaupt hätte Andr.
:ius, wenn doch ſchon eine Ueberſetzung der Con=
)n exiſtirt hätte, nicht ſo allgemein ſagen können,
)nfutation ſey noch gar nicht im Druck vorhanden.
hatte Johann Cochläus ſchon 1531 einen kur=
nhalt der Confutation unter dem Titel: Summa=
der kaiſerl. Antwort ꝛc. ꝛc. drucken laſſen
. oben S. 470. Anm.); allein das kann man ja
Abdruck der Confutation nennen. Und ſo konnte
Fabricius noch immer mit Recht ſagen: „die
ıtation ſey noch nicht im Druck erſchienen"; das
er nicht ſagen konnte, wenn es mit der angebli=
)eutſchen Ausgabe derſelben von 1572., ſie mochte
)riginal oder Ueberſetzung enthalten, ſeine Richtig=
)ätte, und am allerwenigſten, wenn Fabricius
t, wie doch ſo viele Theologen im 18. Jahr=
rt behaupteten, dieſe deutſche Ueberſetzung der
ıtation 1572. veranſtaltet hätte. — Einen noch
thern Beweis aber, daß 1572. das deutſche Ori=
der Confutation nicht abgedruckt worden ſeyn
, liefert Chyträus in ſeiner deutſchen Hiſtoria
ugſp. Conf. nach der Ausgabe von 1580., wenn
. 135. ſagt: „Wiewohl dieſe der Papiſten Con=
tion vor etlichen Jahren durch einen Bayriſchen
), Andream Fabricium — — öffentlich zu Cölln

„latine in Druck gegeben ist, und mir auch ein ge„schrieben lateinisch Exemplar derselbigen Confutation „von dem alten Herrn Erasmo Ebnero — — zuge„stellet, und von etlichen andern Sachen, so daselbst „(zu Augspurg) fürgelaufen, Bericht geschehen ist: so „habe ich doch in vorigem Druck Bedenken gehabt, die „ganze Confutation zu setzen*), auch dieser Ursach hal„ben, daß ich das deutsche Exemplar, wie es „von Wort zu Wort auf dem Reichstage „deutsch verlesen, noch nicht bekommen hatte. „Dieweil aber Etliche auch dem deutschen Leser nicht „undienstlich erachten, sonderlich der Apologie halben, „daß die ganze Confutation, welche in der Apologie „widerleget, auch in deutscher Sprach gelesen würde, „so hab ich sie durch M. Gelmerum Nemorimon„tium, Pastorn allhie zu Rostock, verdeutschen, und an diesem Orte ganz und unzerstümmelt setzen lassen, „bis etwa einmal das deutsche Original, wie „es auf dem Reichstag verlesen, auch wird herfürkommen." — Wie hätte in aller Welt Chyträus 1576, und gar noch 1580. so schreiben können, wenn schon 1572. das deutsche Original der Confutation wirklich im Druck erschienen wäre? Chyträus wußte also kein Wort von dieser Ausgabe, der doch auf Alles, was die Augspurger Confession und den

*) Die von Chyträus besorgte deutsche Uebersetzung stehet aber auch schon in der 2. Ausgabe seiner Hist. der A. C. Rostock, 1576 und am Ende: 1577. (die Ausgabe von 1580. ist die 4.) vergl. Feuerlein's biblioth. symbol. p. 82. od. nach Riederer's Ausg. p. 73. Der in der Einleit. angeführte vorige Druck, worin die Confutation fehlte, beziehet sich also auf die erste Ausgabe der Chyträischen deutschen Hist. der A. C. 1576.

gsp. Reichstag 1530. betraf, so aufmerksam war,
selbst mit großer Sorgfalt eine Urkundensammlung
von in seiner doppelten Historia A. C. veranstaltete.
Aber auch nach Chyträus wußte kein Mensch etwas
einer Ausgabe der deutschen Confutation 1572. bis
Joh. Joachim Müller, in seiner Historie der
angel. Stände Protestation und Augsp. Confession,
na, 1705., dem es nachher so viele andre Theolo-
nachgeschrieben haben, deren berühmte Namen diese
sche Nachricht noch mehr in Umlauf brachten.

Wie ist aber wohl diese sonderbare Sage von einer
sgabe der deutschen Confutation 1572. entstanden,
wie konnte sie sich in so viele oben angeführte
hriften berühmter Theologen verbreiten? — Dieß
ben wir schon im Neust. theol. Journ. B. VIII.
443. ff. entdeckt zu haben *), und können uns um
mehr darüber hier, wo die Sache nur des Zusam-
nhangs wegen und für unsre spätern Leser zu wie-
holen ist, kurz fassen, zumal da gegen jenen Aufsatz
hts eingewendet worden ist. Die ganze Sage von
er Ausgabe der deutschen Confutation 1572 scheint
n einem Mißverstande einer Stelle in Joh. Mül-
rs Augsp. Conf. 1630 herzurühren, welche Joh.
achim Müller in seiner Historie der Evangel.
ände Protestation und Augsp. Conf. (Jena, 1705.
) falsch verstanden hat. — Joh. Müller schrieb

*) Dort findet man auch S. 442 die Vermuthung Ber-
tram's, daß wohl die Brandenburgische Publication
der Augsp. Conf. 1572. aus Verwechselung die
Veranlassung zu der falschen Angabe gegeben haben
möge. — Allein dieß ist sehr unwahrscheinlich. Wer
sollte wohl die Augsp. Conf. mit ihrer Confutation
verwechselt haben? —

„latine in [illegible] der A. C. (1630. 4.) in
„schrieben [illegible] n. XV. „Die Widerlegung
„von dem [illegible] von den München und Pfaffen
„steller, [illegible] — hat man lange Zeit ver-
„(zu A [illegible] endlich aber Anno 1572. her-
„habe [illegible] jetzo in der Prüfe des Evangel.
„ganz [illegible] derholet." — In dieser Stelle
„ben. [illegible] Müller von der lateinischen
„vo [illegible] wunden seyn, welche Andreas Fabri-
„de [illegible] zuerst herausgegeben hat; denn er redet
„D [illegible] von einer lange Zeit verborgen gehalte-
„A [illegible] aber herausgegebenen Confutation (ohne
„ [illegible], ob er das deutsche oder lateinische Con-
[illegible], nur stehet durch einen Druck- oder Schreib-
[illegible]gemiß-Fehler 1572. statt 1573. — Nun
[illegible] Joachim Müller in seiner Historie der
[illegible] Stände Protestation S. 705. über die Con-
[illegible] folgendes: „Welche copia war damals (1530.)
[illegible] zu erlangen. Wiewohl selbige nachgehends ein
[illegible]licher Rath, Andr. Fabricius, zu Cölln in lat.
[illegible]sche durch den Druck publiciret, worauf sie Cha-
[illegible] ins Deutsche vertiren und seiner Hist. A. C.
[illegible]verleiben lassen. Das lateinische Exemplar findet
[illegible] sonst in Coelestino T. 3. p. 1. Doch trat
endlich nicht allein anno 1573. das eigentliche
deutsche Concept ans Licht, sondern es wurde
auch im Pappistischen Buche, so auf den Evange-
lischen Augapfel genannt, nicht weniger in einem an-
„dern unter dem Namen der Catholische Deutsch und
„Staatenstecker edirten Scripto anonymo wiederholet."
— Bei der großen Uebereinstimmung des letzten Satzes:
„Doch trat endlich ic. ic. mit der vorher angeführten
Stelle aus Joh. Müller's A. C. wird es sehr wahr-
scheinlich, daß Joh. Joachim Müller diese Stelle vor
Augen gehabt, aber falsch verstanden habe. Er ve-

nd nämlich bei Joh. Müller das: „endlich aber
ino 1572. herausgegeben" von dem deutschen
ncept (wo Joh. Müller an das lateinische und
sen Ausgabe von Andr. Fabricius dachte); weil Joh.
üller sogleich hinzu setzte: „auch jetzt in der Brille
s Ev. Augapfels wiederholet", wo aber nur die deut-
e Uebersetzung stehet. Allein Joh. Müller wollte
bestimmt von der kathol. Confutation verstanden
n, nicht gerade von einem bestimmten, deutschen
er lateinischen Texte derselben — So entstand nun
Gewebe von Unrichtigkeiten bei Joh. Joachim
üller aus Mißverstande, daß 1572 das deutsche
ncept der Confutation herausgekommen sey, und zwar
dlich einmal — nachdem schon Andr. Fabricius und
lestin das lateinische in Druck gegeben hätten. —
so: nach 1573. und 1577. ist endlich einmal
72. das deutsche Concept erschienen; — Welches
wirre! Diese irrigen aus Mißverstand entstande-
n Angaben pflanzten sich nun durch dieses in der
formationsgeschichte sehr gepriesene Buch des Joh.
ach. Müllers auf die folgenden Theologen fort,
lche, ohne weiter zu untersuchen, nur den Joh. Joach.
üller wörtlich abgeschrieben haben. Denn alle die
eologen des 18. Jahrhunderts, bey welchen diese
erarische Sage stehet, haben später geschrieben, als
h. Joach. Müller; die meisten erst 1730, und manche
ch später. — Daher also die wunderliche Sage von
er schon 1572 herausgekommenen Ausgabe der deut-
en Confutation!

Aber eine andere Frage ist noch zu beantworten
rig. „Enthalten vielleicht die ältern katholischen
utschen Ausgaben der Confutation, beson-
s die von 1598 und von 1629 den deutschen
tert dieser Confutation, oder nur eine Ueber-

setzung des lateinischen Textes? Und giebt es überhaupt eine Ausgabe des deutschen Textes der Confutation vor der Müllerischen Ausgabe der Weberischen Abschrift derselben aus dem Mainzer Archiv?" — Es fehlte nicht an gelehrten Theologen, welche in den erwähnten alten Ausgaben von 1598 und 1629 (unter dem Titel: Brill auf den evangel. Augapfel; auch: Katholischer Oculist und Starenstecher) das deutsche Original der Confutation fanden, entweder als zuerst herausgekommen, oder als Nachdruck jener (erdichteten) Ausgaben von 1572. Hierher gehört Pfaff sowohl in seiner Introduct. in histor. theol. literar. T. III. p. 410.*), als auch in der Vorrede zu seiner Ausgabe der A. C. 1730. (vergl. S. 475. Anm.) In der Introd. historica zu seiner lateinischen Ausgabe der symbolischen Bücher (Tubing. 1730. 8.) Cap. III. §. 5. not. a. sagt Pfaff hingegen nur im Allgemeinen: „prodiit et germanice Moguntiae 1598. 4. itemque in der Brill etc. 1629." — Und J. G. Walch sagt sogar in s. Introd. in libr. eccl. Luth. symbol. (p. 219.) „Ex Pontificiorum ordine Andr. Fabri-„cius, cuius harmoniam confess. supra adduximus; „huiusmodi scriptorum numerum augere voluit atque „hanc in rem edidit: Brill auf den Evangelischen Aug-„apfel etc. MDCXXIX." In einer andern Stelle dieser Introd. in libr. Eccl. Luth. symbol. p. 416. hält er diese Ausgabe des deutschen Textes 1629. für einen

---

*) Pfaff's Worte sind: Nota hic — — 3) primam huius confutationis editionem eamque germanicam A. 1572. prodiisse, recusam postea et Moguntiae germanice 1598. 4. et alibi sub titulis: Brill auf den Evangelischen Augapfel, et der Catholische Oculist und Starenstecher, a. 1629. 1630.

bdruck der ersten 1572. Seine Worte sind: Ex parte Romanensium in lingua germanica, prout ab auctoribus conscripta erat [confutatio] lucem adspexit anno MDLXXII recusa deinde in libro: Brill uf den evangel. Augapfel, inscripto, item in n alio: der catholische Oculist und Starenstecher dicto. — Joh. Casp. Funk aber verwechselte sogar in s. Reformations- und Augsp. Confessions-historie (Ulm, 1730.) diese 1629 erschienene Brill auf en evangel. Augapfel mit der angeblichen Ausgabe der Confutation 1572. und sagt daher (S. 296.): „Endlich im J. 1572 ist das eigentliche deutsche Concept in einem päbstlichen Buch, Brill auf den evangel. Augapfel, und dann in einem andern, so den Titel führte: Der katholische Oculist und Starenstecher, herausgekommen.“ [Dieser katholische Oculist ist aber uch erst 1629. erschienen.] — Lauter Unrichtigkeiten, von berühmten Theologen! Lauter Verwirrungen! in großer Theil dieser sonderbaren literarischen Verirrungen rührt wohl daher, daß man sich durch den Titel der Ausgabe von 1629 täuschen ließ, als wenn iese durch den Andreas Fabricius entweder unmittelbar besorgt worden wäre, oder doch einen Abdruck es vorgeblich von demselben 1572 herausgegebenen eutschen Textes der Confutation enthielte *). Das

*) Der ganze Titel dieses seltenen Buches, den selbst Feuerlein und Riederer in der biblioth. symbol. nicht genau angegeben haben, ist eigentlich dieser: „Brill auf den Evangelischen Augapffel, „das ist: Richtige, beständige Ablehnung, „vnd in Gottes Wort wolgegründte Refu„tation deren in dem Aug-Apffel Augspur„gischer Confession samptlicher gesetzter

Letztere ist schon durch die nächstvorhergegangene Untersuchung hinreichend widerlegt: es giebt keine Ausgabe, der deutschen Confutation von 1572., am wenigsten eine von Fabricius selbst besorgte; denn im folgenden Jahre 1573 weiß dieser in der praef. zu seiner Harmonia A. C. kein Wort davon. — Allein das Erstere ist eben so falsch. Andreas Fabricius war schon 1581 gestorben*); er kann also nicht der Herausgeber

---

„Articul, Dero Röm. Kays. Majest. Carolo V. „vnd den Catholischen Ständen in Anno 30. „vnd respective 52. zu Augspurg auff ge„dachte Confession vnd Dero zu wohlgegrün„dten Refutation, auf alle Articul gerich„tet, von den Catholischen Theologis vber„geben, darinnen neben anderm zu sehen, „was die Kayserliche Majestät und die Ca„tholischen Stände dazumal von solcher „Confession gehalten. Durch Andream Fa„bricium. Gedruckt im Jahr nach Christi „Geburt M DC XXIX." in 4. — Der sonderbare Titel: Brill auf den Evangelischen Augapffel kommt bekanntlich daher, weil die Augsp. Confession von den damaligen Sächsischen Theologen in ihrer gegen die boshaften Verläumdungen der Dillingischen Jesuiten und andrer katholischen Schriftsteller 1628. herausgegebenen Nothwendigen Vertheidigung ꝛc. ꝛc. der Evangelische Augapfel genannt wurde. Daher bezogen sich alle damals gewechselten Streitschriften, deren sehr läppisch klingende Titel man bei Salig (Hist. d. Augsb. Conf. Th. I. S. 782. ff.) oder in Feuerlein's biblioth. symb. (ed. Riederer p. 133 sqq.) finden kann, auf den Augapfel oder auf die Brille.

*) Darin stimmen alle diejenigen überein, bei denen wir Nachrichten von diesem Andreas Fabricius finden; z. B. Aubert Miräus in Scriptor. Sec. XVI.

der erst 1629 erschienenen Brill auf den evangelischen Augapfel seyn. Die Dillinger Jesuiten, unter denen sich hauptsächlich Forer und Tanner durch polemischen Eifer damals auszeichneten und deren große Geschäftigkeit zu Unterdrückung der evangelischen Kirche aus der Geschichte jener traurigen Periode bekannt genug ist, entlehnen nur diesen Namen des Andreas

---

et XVII. ed Fabric. p. 214. Jo. Alb. Fabricius in Centuria I. Fabriciorum p. 3. (wo auch auf den Valerius Andreas in s. Bibliotheca, und auf Franz Sweert in Athenis Belgicis verwiesen wird), und Joh. Fabricius in historia biblioth. Fabricianae, T. VI. p. 460. — Er war von Lüttich gebürtig und hatte daher den Zunamen Leodius, studierte zu Ingolstadt, wo sein Bruder Gottfried Professor war, wurde Doctor Theol. zu Löwen, und darauf durch den bekannten Cardinal Otto von Truchseß, Bischof zu Augsburg, nach Rom berufen, wo er 6 Jahre eine Rednerstelle bei P. Pius V. bekleidete. Alsdann wurde er bei Herzog Albert von Baiern Instruktor des Prinzen Ernst, des nachherigen Bischofs von Freysingen. Dadurch erhielt er die ansehnliche Propstei in Alt-Oettingen. Er ist auch bekannt durch das Stuttgardische Colloquium mit Jakob Andreä, den 29. Apr. 1571. Außer der Harmonia A. C. (welche die Spanische Unwissenheit im Index Madrit. libror. prohibitor. 1667., wahrscheinlich durch den bloßen Titel: Harmonia etc. verleitet, einem Lutherischen Theologen Fabilius von Lüttich beilegte) hat er noch neben andern kleinern Schriften den Römischen Katechismus in einer andern Form, Antw. 1574. auf Veranlassung des Herz. Albert von Baiern herausgegeben. — Da wir so viel von dem Andr. Fabricius und seiner Harmon. A. C. in Beziehung auf die Confutation zu reden hatten, so werden diese kurze Notizen von seinem Leben unsern Lesern nicht unangenehm seyn. —

Fabricius bei der Herausgabe der Brill aus der Mainzer Ausgabe der Confutation von 1598 *), wovon sie ohnehin in ihrer Brill auf den ev. Augapfel nur einen neuen Abdruck lieferten. Freilich ist der Titel der Schrift: Refutation — — durch Andream Fabricium, sehr verführerisch; aber die Dillinger Jesuiten, die ohnehin dem damaligen Publikum so viel Blendwerk vormachten, konnten sich immer damit ausreden, daß doch durch Andreas Fabricius das lateinische Original, wovon sie hier eine deutsche Uebersetzung geliefert hätten, in seiner Harmon. A. C. 1573. herausgegeben worden wäre. Und in der That machten es nachher die Evangelischen auch nicht besser; sie parodirten diesen Andr. Fabricium redivivum, und ließen noch in demselben Jahre 1629 auf gleiche Weise auch den Melanchthon wieder aufleben. Denn so wie die

*) Der vollständige Titel dieser höchst seltenen Mainzer Ausgabe ist: „Röm. Kays. May. Weyland Caroli V. höchstseligster Gedächtnuß, vnd der Catholischen Fürsten rc. Antwort auff die Artikul Augspurgischer Confession, Etwa in Latein beschrieben durch Andream Fabricium Leodium, Jetzund aber in Deutscher Spraach verfertiget. Cum Licentia Superiorum. Gedruckt in der Chur Fürstlichen Statt Maintz, durch Iohannem Albinum, in Verlegung Nicolai Steinii. Anno Christi CIↃ.IↃ.IIC.“ — Schon der Ausdruck auf dem Titel: „Etwa (ehedem) in Latein beschrieben durch Andr. Fabricium Leod.“ lehrt es, noch deutlicher aber die Vorrede, daß nicht die Uebersetzung von dem Andr. Fabricius herrühre, noch weniger, daß Andr. Fabricius das deutsche Original der Confutation hier geliefert habe, sondern daß diese deutsche Uebersetzung genau nach dem lateinischen Text der Confutation in Fabricii harmonia A. C. gemacht worden sey. —

Jesuiten in der Brill auf den Evangel. Augapfel die Confutation deutsch wieder abdrucken ließen und den Namen des Andr. Fabricius auf den Titel setzten, weil dieser zuerst die Confutation herausgegeben hatte: eben so ließen jetzt die Evangelischen die Apologie der A. C. gegen jene Confutation unter dem Titel: „Evangelischen Augapfels Brillenbutzer.“ als Replik auf jenen neuen Abdruck der Confutation gleichfalls wieder abdrucken und setzten den Namen des Phil. Melanchthon, gleichsam als Verfassers und Herausgebers der neuen Schrift, nicht minder auf den Titel, weil er diese Apologie 1531 abgefaßt und herausgegeben hatte*).

---

*) Der vollständige Titel dieses neuen Abdrucks der Apologie der A. C. ist: „Evangelischen Augapfels Brillen Butzer, das ist Apologia und Schutzschrift der „Augspurgischen Confession, darinnen der Päpstischen „Theologen vnd Mönche Ableynung, in welcher sie die „Augspurgische Confession, als dieselbe Anno 1530. der „Röm. Kays. Majest Carolo V. vbergeben worden, zu „widerlegen vermeynt, vnd dieselbe anjetzo dem Evan„gelischen AugApffel, vnter dem Namen einer Brillen, „entgegengesetzet, aus dem einigen hellen und wahren „Wort Gottes richtig vnd gründlich widerleget ist, „durch Philippum Melanchthonem. Im „Jahr ErhaLLe Vns Herr beI DeineM eInIgen VVah„ren VVort (d. i. 1629) Cum privilegio. Leipzig, „Gedruckt bey Gregorio Ritzsch. Vnd bey Zachariae „Schürers Erben zu finden.“ — Doch um allem möglichen Verdacht und Widerspruch vorzubeugen (obgleich schon die übereinstimmenden Zeugnisse eines J. G. Walchs, Salig's, Feuerlein's u. a. dafür bürgen möchten, daß es eine solche Ausgabe gebe, wo der Brillen-Butzer dem Melanchthon auf dem Titel zugeschrieben wird, welches wir auch selbst aus eigner Ansicht dieser Ausgabe bezeugen können), müssen wir noch bemerken, daß es auch eine andre Ausgabe von diesem Brillen-Butzer gebe, und zwar von demselben

so wie Andreas Fabricius die Confutation in seiner Harmonia A. C. 1574. —

So wenig aber die deutsche Ausgabe der Confutation in der Brill auf den evangel. Augapfel 1629 von dem Andr. Fabricius herrührt, sondern von den Dillingischen Jesuiten; eben so wenig enthält sie den deutschen Urtext der Confutation, so wie dieser auf dem Reichstage 1530. vorgelesen worden. Sie stimmt mit der 1593 zu Mainz herausgekommenen deutschen Ausgabe der Confutation wörtlich überein *), und

Jahre 1629, in welcher auf dem Titel die Worte: durch Philippum Melanchthonem, fehlen, und dafür folgendes eingerückt ist: „Gott zu Ehren, der „Evangelischen Warheiet zu steuer allen eyfferigen, „Evangelischen Christen zu beständiger Bekanntnuß, „und dem auf Päbstischer seyten jüngst wider den „Evangelischen Augapffel außgesprengten Kalbsaug und „Brillen entgegen und in Druck verfertiget, durch „die hierzu verordnete Evangelische Theo„logen." — Unten aber stehet statt cum privilegio, Leipzig rc. rc. „Erstlich gedruckt zu Leipzig, Bey Gre„gorio Ritzsch, in Verlegung Zachariae Schürers Er„ben." — Diese Bemerkung der andern Ausgabe schien mir um so weniger überflüßig zu seyn, da man ihre Angabe bei den oben genannten Theologen Walch, Salig, Feuerlein, Riederer u. a. vergeblich sucht. Ich besitze aber selbst eine solche Ausgabe.

*) Dieß konnte ich in den Litterarischen Blättern (a. a. O.) bei Ermangelung des eigenen Augenscheins bloß auf die Versicherung des sel. Bertram's (in s. litter. Abhandlungen St. 4. S. 119 u. 129, wo man auch eine kleine Probe und Vergleichung der verschiedenen deutschen Uebersetzungen der Confutation antrift), und des sel. DC. Weber's (in s. kritischen

diese Mainzer Ausgabe enthält selbst nur eine Uebersetzung aus dem lateinischen Texte bei Andr. Fabricius, und nicht den deutschen Originaltext. Eine Probe von beiden deutschen Ausgaben wird hinreichen, auch unsre Leser von ihrer wörtlichen Uebereinstimmung zu überzeugen, die ganz natürliche, obgleich nicht große Differenz der Orthographie abgerechnet. Wir nehmen dazu die katholische Antwort auf den 10. Artikel der Augsp. Conf.

Text der Mainzer Ausg. von 1598.

Von deß Herren Abendmahl.

Der zehende Articul der Confession wirdt für recht angenommen, so fern sie beständig glauben, daß inn der Consecration wahr-

Text der Brill von 1629.

Von deß Herren Abendmal.

Der zehende Articul der Confession wird für recht angenommen so ferrn sie beständig glauben, daß in der Consecration wahr-

---

Geschichte der A. C. Th. II. S. 442.) annehmen, obgleich bei der bekannten Genauigkeit beider mit ziemlicher Zuverlässigkeit. Jetzt aber, da ich beide Bücher, die seltene Brill auf den evangel. Augapfel, von 1629. und die noch weit seltenere Mainzer Ausgabe der Confutation von 1598 selbst besitze, und beide mit einander verglichen habe, kann ich desto zuversichtlicher ihre wörtliche Uebereinstimmung behaupten. —

**Text der Mainzer Ausg. von 1598.**

hafftig der lebendige vnnd wesentliche Christus, so wol vnder der Gestalt deß Brots, als deß Kelchs gegenwertig vnd genossen wirdt. Dann Christus einmahl von todten erstanden, forthin nicht stirbt. Röm. 6. Kan auch weder zertrennt noch zertheilt werden. Darumb sollten sie ja lieber der Kirchen folgen, weder etlichen Verführern. Daß aber durch das Allmächtige Wort Gottes, in der Consecrirung der Eucharisty, die Substantz deß Brots in den Leib Christi verändert werde, ist in dem allgemeinen Concilio beschlossen worden, c. firmiter. de Summa Trinit. et fide Catholica. Darumb verdammen sie billich die Capharnaiten, so die

**Text der Bibel von 1629.**

hafftig der lebendige vnd wesentliche Christus, so wol vnder der Gestalt deß Brots, als deß Kelchs gegenwärtig genossen wirdt. Dann Christus einmal von Todten erstanden, forthin nicht stirbt. Röm. 6. Kan auch weder zertrennt noch zertheylt werden. Darumb sollen sie ja lieber der Kirchen folgen, weder etlichen Verführern. Daß aber durch das Allmächtige Wort Gottes, in der Consecrirung der Eucharisty, die Substantz des Brods in den Leib Christi verändert werde, ist in dem allgemeinen Concilio beschlossen worden, c. firmiter. de summa Trinit. et fide Catholica. Darumb verdammen sie billich die Capharnaiten, so die

| ext der Mainzer Ausg. von 1598. | Text der Brill von 1629. |
| --- | --- |
| rheit deß Leibs vnd its vnsers Herrn Jesu isti in der Eucharisty läugnen. — | Warheit deß Leibs vnnd Bluts vnsers Herrn Jesu Christi in der Eucharisty verläugnen. — |

Nach einer solchen Probe bedarf es wohl keines tern Beweises *), daß die Dillinger Jesuiten ihre ill auf den evangelischen Augapfel 1629. wörtlich i der Mainzer Ausgabe der Confutation 1598. ha- i abdrucken lassen. Und diese wörtliche Uebereinstim- ng erstreckt sich sogar auf offenbare Schreib- oder uckfehler. Man vergleiche nur den Anfang der nfutation des Art. XX. „In Atticulo XX., qui non m continet confessionem Principum ac civitatum, am excusationem concionatorum." Dafür stehet der Mainzer Uebersetzung: In dem 20. Art., wel-

*) Wohl auch nicht für Hrn. Hofr. Mayer in Erlangen, welcher in den Litter. Blättern zwar zugab, daß die Mainzer Ausgabe eine bloße Uebersetzung aus dem Lateinischen Texte der Confutation bey Andr. Fabricius sey, aber doch behauptete, daß die Brill auf den evang. Augapfel 1629 den ächten deutschen Originaltext der Confutation enthalte; ohne freilich die Mainzer Ausgabe gesehen und mit der Brill verglichen zu haben. —

cher sowol die Bekanntnuß der Fürsten und Stätten, als die Entschuldigung der Predicanten in sich hält ꝛc. Hier ist offenbar das nicht vor dem sowol ausgelassen (non tam — nicht sowohl — als). Aber die Dillingische Ausgabe in der Brill wiederholt treulich diesen Druckfehler: „sowol die Bekanntnuß — — als ꝛc. — Diese Mainzer Ausgabe liefert aber eine bloße Uebersetzung aus dem lateinischen Texte in Andr. Fabricii Harmonia A. C. Ihr Verfasser ist nicht angegeben, und kann vielleicht überhaupt nicht mit Zuverlässigkeit ausgemittelt werden *). Daß sie aber eine bloße Ue-

---

*) M. Bertram vermuthete zwar in s. litterarischen Abhandl. St. 4. S. 118 f. Anm. daß diese Uebersetzung vom Warmund Ygl zum Woldrerthurn herrühre, welcher auch Hoffmeister's Iudicium de articulis Conf Aug. ins Deutsche übersetzt hat. Er schließt dieß aus der Vorrede zu der Mainzer Uebersetzung, worin es heißt: „Fabricii Leod. Harmon. „A. C. sey schon vor etlichen Jahren von einem vornehmen Theologo größtentheils ins Deutsche „übersetzt, aber noch nicht gedruckt worden, weil aber „im vorigen Jahre (1597) ohne desselben Wissen Ioh. Hoffmeisteri iudicium (welches ebenfalls in „Fabricii Harm. A. C. wieder abgedruckt worden war) „in einer deutschen Uebersetzung besonders erschienen sey, so wäre dießmal für gut angesehen worden, „Car V. Antwort ebenfalls in deutscher Sprache in den „Druck zu geben.“ — Sollen diese Worte der Vorrede etwas beweisen, so muß vorausgesetzt werden, daß der vornehme Theologus eben der Warmund Ygl zum Voldrertburn sey, ohne dessen Willen man seine Uebersetzung des Hoffmeisterischen Iudicii herausgegeben habe: da nun aber ein Stück der Harm. A, C. im Deutschen erschienen sey, so wäre es überflüssig, jetzt noch die ganze Harm. A. C. in einer deutschen Uebersetzung zu liefern; es erscheint also jetzt nur die Hauptschrift, die Confutatio A. C. —

rsetzung aus dem Lateinischen enthalte, lehrt schon r in der Anm. S. 500 vollständig angegebene Titel den Worten: „Etwa [ehedem] in Latein beschrie-

---

So muß auch Bertram diese Worte verstanden haben, um jenen Schluß, daß Warmund Pyl z. Volbrerthurn der Uebersetzer sey, daraus zu ziehen. Und da ich im Uebrigen den sel Bertram sehr zuverläßig fand, und weder die deutsche Confutation von 1598, noch die Uebersetzung des Hoffmeisterischen Iudicii von 1597 selbst besaß, so trat ich in den Nürnbergischen Litterarischen Blättern (1803. N. VII.) ohne Bedenken bei; und Hr. Rect. Müller folgte mir in dieser Angabe in s. Prolegg. p. LXII. — Allein da ich nun beide seltene Schriften, die deutsche Uebersetzung des Hoffmeisterischen Iudicii von 1597 und die Mainzer Ausg. der Confutation von 1598 selbst besitze, so muß ich dieser Angabe und diesem Schlusse des sel. Bertram's geradezu widersprechen. Bertram hätte gar nicht so schließen können, wenn er die Pylische Uebersetzung des Hofmeisterischen Iudicii vor Augen gehabt und die Vorrede gelesen hätte. — Der Warmund Pyl zum Volbrerthurn war gar kein Theologus, noch weniger ein vornehmer; sondern, wie er selbst auf dem Titel seiner Uebersetzung des Hofmeisterischen Iudicii angiebt, Tyrolischer Cammerschreiberamtsverwalter zu Insprucк. Die Uebersetzung ist auch nicht ohne sein Vorwissen in den Druck gegeben worden; sondern er hat, wie man aus der vorgesetzten Dedication an den damaligen Bischof von Constanz ganz deutlich sieht, seine schon 1574 gemachte Uebersetzung auf Verlangen selbst drucken lassen. Auch stehet in der Dedication und Vorrede kein Wort davon, daß W. Pyl Fabricii Harmon. A. C. gelesen und übersetzt habe; sondern nur, daß er Hofmeisteri Iudicium, welches zu Mainz 1559 in 8. herausgekommen, 1574 zu Newsal in Ungarn zu seiner Recreation durchgelesen und exercitii causa ins Deutsche übersetzt habe. Endlich

der lateinischen Confutation, der Chyträischen, als auch aus der Pflugischen Abschrift nach der Müllerischen Ausgabe, damit man über das Verhältniß beider Uebersetzungen, der Originalversion und der Mainzischen, zum lateinischen Urterte desto sicherer urtheilen könne. Man wird leicht einsehen, daß beide Uebersetzungen einen ganz verschiedenen Charakter haben; die Mainzische hält sich streng an den Buchstaben des lateinischen Textes bei Fabricius, wo sie nicht der Kürze wegen die Sätze des lateinischen Textes zusammenziehet (wie dieß gerade der Fall bei dem 10. Artikel ist); die Urversion hingegen ist freier und weitschweifiger; sie faßt immer nur den Hauptgedanken des lateinischen Textes auf, und überträgt alsdann diesen in das Deutsche, ohne sich an die lateinische Wortfolge und Construction zu binden. Doch ist sie sich auch hierin nicht ganz gleich; nur ist dieß ihr herrschender Charakter. —

Latei-

ateinischer Text bei Fabriz.

e coena Domini.

Decimus articulus in
is nihil offendit [1]),
ndo fatetur [2]), in Eu-
istia post consecratio-
legitime factam cor-
et sanguinem Christi
tantialiter [3]) et vere
se, si modo credat [4])
qualibet specie inte-
n Christum adesse, ut
minus sit sanguis
isti sub specie panis

Text der Mainzer Uebersetzung.

Von deß Herren Abendmahl.

Der zehende Articul der Confession wirdt für recht angenommen, so fern sie beständig glauben, daß inn der Consecration wahrhaftig der lebendige und wesentliche Christus, sowol vnder der Gestalt des Brots, als

) Pflug: „Ille articulus — offendit C. M.“ Die C. M. und die Principes im Folgenden sind aber auf Befehl des Kaisers, wie schon oben bemerkt worden, in der letzten Revision ausgestrichen worden.

) Pflug: quando Principes fatentur.

) Pflug: „praesentialiter.“ Zu größerer Deutlichkeit ist wohl dieses praesentialiter in substantialiter verändert worden.

) Chytr. „credant.“ So muß es auch heißen. Credat ist

## Deutscher Urtext aus dem Mainzer Archiv.

---

Der zehend Artikl wie der mit Worten fürbracht ist, hat nichts schedlichs, das zu verwerffen sey, dan sie bekennen, das in dem sacrament nach ordentlicher Consecration wesentlich und warlich zugegen sey der Leib und das Bluet Christi; solchs aber doch mit disem Anhang zugelassen werden mag, das die Fürsten glauben, das under gedachter Gestallt in sonderhait gegenwärtig sey der gantz Christus, und nit minder sey das Bluet Christi nach und mit volgender Weiße under der Gestalt des Brots, gleicher Weiß als Er ist

wohl bloßer Druckfehler bei Fabriz, vielleicht auch nur in der 2. Ausg 1587. (die ich vor mir liegen habe). Müller citirt bei Credant auch den Fabriz. Pflug: „si modo Principes credent." —

**Lateinischer Text bei Fabriz.**

per concomitantiam, quam[5]) est sub specie vini, et e diuerso[6]). Alio qui in Eucharistia corpus Christi esset mortuum et exsangue[7]), contra S. Paulum: Qui[8]) Christus resurgens ex mortuis, amplius[9]) non moritur. Rom. 6.[10])

**Text der Mainzer Uebersetzung.**

des Kelchs gegenwärtig vnd genossen wird. Dann Christus einmal von todten erstanden, forthin nicht stirbt. Rom. 6. Kann auch weder zertrennt noch zertheilt werden.

---

5) Pflug „sicut“ Dieß ist wegen des vorhergehenden non minus in quam verändert worden, obgleich auch sicut einen guten Sinn giebt.

6) Diese Worte: „et e diuerso“ fehlen in dem Pflugischen Mscr. Sie sind also bei der letzten Revision zugesetzt worden. Daß sie aber kein späterer Zusatz von Fabriz sind, sieht man nicht nur aus dem Chyträischen Abdruck, sondern auch aus dem deutschen Urtext: „und herwieder.“

7) Die Worte: „et exsangue“ sind auch erst hinzugesetzt worden; sie fehlen in MS. Pflug.

8) Dieses qui scheint Druckfehler zu seyn; denn Chytr. und Pflug haben quia. Phil. Müller hat auch qui, setzt aber „ait“ hinzu, wo alsdann qui auf Paulus

## Deutscher Urtext aus dem Mainzer Archiv.

under der Gestalt des Weins, und herwieder. Das sunst in dem Sacrament were der Leib Christi thod und on Bluet, wider das so Paulus geschrieben hat zu den Römern am sechsten. Christus ist erstanden von den Thodten, und hinfür stirbt er nit mehr.

gehet und einen leichten Sinn giebt. Woher er aber wohl diese Lesart haben mochte? Oder ist es wohl gar bloße Conjectur?

9) Pflug: „iam." Aber Chytr hat auch amplius. So scheint das iam corrigirt worden zu seyn. Die neuere Vulgata hat zwar auch iam; aber Erasmus schon amplius. So auch der deutsche Urtext: „Hin für stirbt er nit mehr."

10) Diese Citation „Röm. 6." fehlt bei Pflug. Sie scheint also bei der Revision hinzugesetzt worden zu seyn. —

### Lateinischer Text bei Fabriz.

Adiicitur[11]) vnum, tanquam ad illius confessionis[12]) valde necessarium, vt credant Ecclesiae potius, quam nonnullis aliter male docentibus[13]), omnipotenti verbo Dei in consecratione Eucharistiae substantiam panis[14]) in corpus Christi mutari: ita enim in Con-

### Text der Mainzer Uebersetzung.

Darumb sollten sie ja lieber der Kirchen folgen, weder etlichen Verführern. Daß aber durch das allmächtige Wort Gottes in der Consecrirung der Eucharistÿ die Substanz deß Brots in den Leib Christi verändert werde, ist in dem allgemeinen Concilio

11) Pflug: „Adiicit C. M.“ — S. oben n. 1.

12) Hier ist durch einen Schreib= oder Druckfehler „articulum“ ausgelassen. Sowohl bei Pflug als bei Chytraeus lautet der Satz einstimmig: tanquam ad huius confessionis articulum.“

13) Bei Pflug stehet erst nach credant — „Principes“; wie gewöhnlich. Dann aber fehlt dort der Satz: „Ecclesiae potius, quam nonnullis aliter male docentibus.“ Da aber doch diese Worte auch bei Chytr. stehen, und eben so in dem deutschen Urtexte befindlich sind: so ist daraus mit Grunde zu schließen, daß diese Worte bei der letzten Revision mit einem gehässigen Seitenblick auf die Zwinglianer und die Confessio tetrapolitana noch hinzugesetzt worden seyen. —

14) Für substantiam panis steht bei Pflug schlechtweg; pa-

## Deutscher Urtext aus dem Mainzer Archiv.

Es wirdet auch billich hier in dieses Artikels Bekantnuß als vest notwendig zugethan, das die Fürsten pillicher Weiß mher der gemeinen Kirchen, dan etlichen die nit woll und recht leren, glauben sollen, nemlich das durch das allmechtig Gottes Wort und Consecrirung des Sacraments die Substantz des Brots in den Leib Christi verwandelt werde, wie den vorlängst in einem." Aber auch der deutsche Urtext hat Substanz des Brots. Also ist auch zu grösserer Deutlichkeit panem bei der Revision in substantiam panis verändert worden. —

**Lateinischer Text bei Fabriz.**

cilio generali definitum est. c. Firmiter de summa tri.[15] et fide Catholica. Laudantur itaque[16], quod[17] Capharnaitas[18], veritatem corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi[19] in Eucharistia negantes, damnant[20]. —

**Text der Mainzer Uebersetzung.**

beschlossen worden, c. firmiter. de summa Trinit. et fide catholica. Darumb verdammen sie billich die Capharnaiten, so die Wahrheit des Leibs vnd Bluts vnsers Herrn Jesu Christi in der Eucharisty verläugnen.

---

15) Statt: de summa trin. stehet bei Chytr. „de San. Trin.“ Dieß soll wohl heißen: de Sancta Trin. Allein dieß ist ein Schreib- oder Druckfehler. Nicht nur stimmen Fabriz, Pflug und der deutsche Urtext in der Lesart: summa Trin. überein; sondern dieß ist auch die wahre Aufschrift Tit. I. L. I. Decretal. Gregor. IX. worauf hier gezielt wird. Das angeführte Concil. gener. ist nämlich das Concil. Lateran. a. 1215. unter dem P. Innocent. III. Und die angedeutete Stelle stehet Tit. I. L. I. Decretal. capit. I. § 3. Das Kap. fängt mit Firmiter an. Kunstmäßig sollte die Stelle so allegirt seyn: cap. I. X. de summa trin. et fid. cathol. — In dem deutschen Urtext ist die Stelle falsch citirt: „im Canone Firmiter“; denn das Decretum Gratiani hat wohl canones; aber die Decretale haben capitula. Die allegirte Stelle stehet aber nicht in dem Decreto Gratiani, sondern in den Decretal. Gregor. IX.

16) Pflug: „Laudat itaque C. M. in hoc Principes.“ S. oben n. 1.

## Deutscher Urtext aus dem Mainzer Archiv.

nem gemeinen Concilio entschlossen und entschieden ist im Canone: Firmiter de summa Trinitate et fide catholica. Es werdent auch hir die Fürsten billichen gelobt, das sie die Jenen, so Capharnaiter mochten genant werden, welche die Wahrheit und Gegenwärtikait des Leibs und Bluets unsers Herrn Jesu Christi im Sacrament des Altars dieser Zeit verleuchnen, auch verwerffen und für verdampt haben wellen.

---

17) Chytr. „qui" statt quod. Dieß ist auch die bessere Lesart, aber wohl erst per emendationem entstanden. Das quod, das sich bei Pflug auf Principes beziebet, scheint bei der Revision, wenigstens in einigen Exemplaren, stehen geblieben zu seyn.

18) Pflug et Chytr. „Capernaitas." — Aber auch der deutsche Urtext hat: Capharnaitas.

19) Pflug hat blos „sanguinis Christi." Diese kürzere Lesart ist wohl bei der Revision in die größere: „sanguinis Domini nostri Iesu Christi" verwandelt worden; denn darin stimmen Chytraeus, Fabric. und der deutsche Urtext überein.

20) Pflug MS. hat nach „damnant" noch den Zusatz: et ex eorum dominiis eiiciunt et repellunt." — Allein dieß mißfiel wohl dem Kaiser, und wurde daher auf seinen Befehl bei der Revision weggestrichen. Deßwegen fehlt der Zusatz bei Fabric. Chytr. und im deutschen Urtext. —

Zu stärkerer Bekräftigung unsers oben abgegebenen Urtheils über den ganz verschiedenen Charakter dieser beiden deutschen Uebersetzungen des lateinischen Originals der Confutation mag noch die Confutation des 3. Artikels der A. C. als Beleg dienen, welche wir, weil sie kurz ist, ganz beifügen.

| Lateinischer Text bei Fabriz. | Text der Mainzer Uebersetzung. |
| --- | --- |
| De incarnatione Verbi [1]). | Von der Menschwerdung des Worts. |
| In tertio Articulo nihil est, quod [2]) offendat, cum tota confessio [3]) cum symbolo Apostolorum et | In dem dritten Artickel wirdt nichts, widerwertigs, oder sträfflichs gefunden, sintemal diese gantze Confeßion vnd Bekanntnuß mit dem Apostolischen Glauben vnd der rech- |

1) Pflug: de symbolo Apostolorum. Dieß ist mit Recht nach der A. C., worin dieser Artikel die Aufschrift hat: de incarnatione verbi, bei der Revision verbessert worden.

2) Pflug: quod Confessio Principum C. M. offendat. — Wie gewöhnlich.

3) Pflug: tota ferme confessio. Das ferme ist bey

## Deutscher Urtext aus dem Mainzer Urtext.

In dem dritten Artickel ist nichts, das zu verwerffen sey, denn die gantz Bekantnus sich vergleicht mit dem glauben, so man Symbolum Apostolorum nennet, dergleichen mit der rechten Regel unsers heiligen

der Revision weggestrichen worden; es fehlt bei Fabric. und Chytr. Cochläus selbst gestand in s. Philipp. omnia pia, vera et catholica esse in hoc artic. A. C.

**Lateinischer Text bei Fabriz.**

cum certa [4]) fidei regula conueniat: Filium Dei scilicet [5]) esse incarnatum, humanam naturam assumpsisse [6]) in vnitate [7]) personae, natum ex Maria virgine, vere passum, crucifixum, mortuum, descendisse [8]) ad inferos, resurrexisse tertia die et adscendisse ad coelos, sedereque [9]) ad dexteram patris [10]). —

**Text der Mainzer Uebersetzung.**

ten, gewissen Regul vnd Richtschnur deß Glaubens vbereynstimmet: daß nemblich der Sohn Gottes sey Mensch worden, habe die Menschliche Natur an sich genommen, in Einigkeit der Person, geboren auß Maria, der heiligen Jungfrawen, hab gelitten, sey gekreutziget worden, gestorben, niedergefahren zur Hellen, am dritten Tag auffgefahren gen Himmel, sitzet zur rechten Gottes, deß Himmlischen Vatters. —

---

4) Pflug et Chytr. haben rectas; so auch der deutsche Text. Die Mainz. Uebers. verbindet beides: rechte, gewisse Regul rc. Ist das Zufall? oder hat der Mainzer Uebersetzer nebenher auch Chytraei Ausgabe verglichen? — Eine vollständigere Vergleichung, als ich anstellen kann, könnte vielleicht hier Licht geben. —

## Deutscher Text aus dem Mainzer Archiv.

---

Glaubens, insunderheit, weil bey diesem Artickel nicht bekannt, das der Son Gottes Mensch sey worden, das Er angenomen menschliche Natur in Einigkeit der person, das Er geborn sey aus der Jungfrauen, warlich gelitten, gecreutziget, gestorben, abgestiegen zu der Hell, auferstanden am dritten Tag und aufgefarn zu dem Himeln, und das er sitze zu der gerechten Hand des Vatters.

---

5) Pflug: potius. Dieß ist bei der Revision in scilicet emendirt worden; denn auch Chytraeus hat scilicet.

6) Pflug: „humanae naturae assumtionem." Auch dieß ist in: „humanam naturam assumsisse" emendirt worden, wie neben Fabr. auch Chytr. hat.

7) Pflug et Chytr., so wie Melanchth. in Apol. A. C, haben: unitatem.

8) Pflug: „descendentem — resurgentem — ascendentem. Dieß ist in descendisse, resurrexisse und ascendisse verbessert worden; denn darin stimmt Chytr. und Fab ic. überein.

9) Pflug: „et quod sedet." Dafür hat die Emendation: „sedereque."

10) Pflug hat noch den Zusatz: „C. M a Principibus libenter audivit et adprobavit." — Dieß wurde aber auf Befehl des Kaisers aus den schon bekannten Gründen bei der Revision weggestrichen. —

Aus diesen Vergleichungen erhellt nun unwidersprechlich, daß die Mainzer deutsche Ausgabe der Confutation von 1598, wovon die Dillinger Ausgabe in der Brill von 1629, wie oben erwiesen worden, ein bloßer Abdruck ist, durchaus nicht den deutschen Urtext dieser Confutation, der zwar selbst eine Uebersetzung aus dem lateinischen Original ist, liefere, sondern bloß eine spätere Uebersetzung des lateinischen Textes in der Fabrizischen Ausgabe. — Noch weniger aber liefern die übrigen deutschen Ausgaben der Confutation jenen deutschen Urtext; sondern sie sind alle nur späterhin gemachte Uebersetzungen aus dem Lateinischen, weil der deutsche Urtext nirgends zu haben war. — Eigentlich sind deren nur noch zwey: die eine, welche Chyträus aus dem lateinischen Text der Ebnerischen Handschrift durch M. Gelmer, Pastor in Rostock, 1576 veranstaltet und in die zweite Ausgabe seiner deutschen Historia der A. C. aufgenommen hat; die andere, welche Cölestin mit der Confession und ersten Apologie 1577 in 4. hat drucken lassen. Daß auch diese letztere eine spätere Uebersetzung sey, lehrt schon der Beisatz auf dem Titel: „Aus dem Latein treulich verteutscht.“ — Da dieß allgemein zugestanden wird, daß diese Chyträische, oder eigentlich Gelmerische, und Cölestinische deutsche Confutation nicht den deutschen Urtext liefere, so wäre es sehr überflüssig, dieß noch durch eine Vergleichung mit der Mainzer Handschrift beweisen zu wollen. — Alle übrigen deutschen Confutationen sind bloß Nachdrucke der drey Uebersetzungen, der Mainzischen von 1598, der Chyträischen von 1576 und der Cölestinischen von 1577 *).

---

*) S. Bertram's litterarische Abhandlungen, St. 4. S. 117 ff.

Die Mainzische Uebersetzung ist fünfmal nachgedruckt worden: 1) in zwei Auflagen der Brill auf den Ev. Augapfel, 1629; 2) in demselben Jahre 1629 noch einmal in dem Catholischen Oculisten und Starenstecher; 3) aus der Brill ist alsdann diese Uebersetzung der Confutation erstlich in Joh. Müller's Erklärung und Vertheidigung der A. C. Hamb. 1630. in 4., und dann in August Pfeifer's evangel. Augapfel, Leipz. 1685 in 4. wieder abgedruckt worden. Nur ist bei Pfeifer der Abdruck nicht genau. Theils haben sich mehrere Druckfehler eingeschlichen, theils hat Pfeifer absichtlich, was ihm in der Uebersetzung überflüssig schien, weggelassen*). — Die Chyträische oder Gelmerische Uebersetzung ist wieder in der Walchischen Ausgabe der Werke Luther's, Th. XVI. abgedruckt worden; jedoch ohne Anzeige dieser Quelle. — Die Cölestinische Uebersetzung ist ebenfalls noch dreimal, obgleich ohne Cölestin's Namen, 1596, 1597 und 1603 zu Frankfurt an der Oder nachgedruckt worden. — (Eben so ist es auch mit den zwei Fundamental-Ausgaben des lateinischen Textes der Fabrizischen und Chyträischen, gegangen**). — Das sichere, durch unsre bisherigen De-

*) z. B. wenn die Uebersetzung nach der damaligen Sitte dasselbe lateinisch und deutsch zugleich ausdrückte, „Essenz und Wesenheit," „Decret und Beschluß," so ließ Pfeifer Wesenheit und Decret weg.

**) Die Fabrizische Ausgabe ist dreimal nachgedruckt worden:
1) in Coelestini hist. comitior. Aug. Tom. III. (1577 fol.)
2) in der Sammlung: Confessio, Confutatio papistica, Apolog. prima Caesari exhibita, Lips. 1603. 8.

ductionen fest begründete Resultat ist nun dieses: daß es vor dem Müllerischen Abdruck der Weberischen Abschrift der deutschen Confutation aus dem Mainzer Archive keine Ausgabe des deutschen Urtextes gegeben habe, und daß also diese Müllerische Ausgabe jedem Freunde der Reformationsgeschichte äußerst schätzbar seyn müsse.

Hiemit schließe ich nun diese mühsame literärische Untersuchung, auf die ich in der That mehr Zeit verwendet habe, als ich mir bei meinen übrigen wichtigern theologischen Geschäften und bei den so zahlreichen und bedeutenden Journalresten, welche das nächste Recht auf meine Muße haben, eigentlich hätte erlauben sollen. Allein da ich einmal diese Untersuchung in den Nürnbergischen Litterarischen Blättern angefangen hatte, wo sie wider alles Vermuthen einen so heftigen Gegner fand, und nun Hr. Rect Müller *) mir auf

---

3) in Phil. Mülleri Concordia. Lips. et Ien. 1705. in 4.
Die Chyträische Ausgabe hingegen ist in Chr. Matth. Pfaffii ed. libror. eccl. evang. symbolicor. Tub. 1730. in 8. in app. II. wörtlich nachgedruckt worden, selbst mit den ihr eignen Druckfehlern. z. B. in Artic. X. steht auch hier de San. Trin. -- Nach Köcher's Nachricht (biblioth theol. symb. p. 181.) soll auch seit 1742 die lateinische Confutation in der Leipziger (Rechenbergischen) Ausgabe der symb. Bücher stehen: ob nach Fabricii oder Chytraei Ausgabe? weiß ich nicht. —

*) Formula Confutationis Augustanae Confessionis, cum latina e Codice Mscr. qui in bibliotheca Iulii Pflugii Cizensi asservatur, tum germanica ex actis tabularii Electoralis Moguntini, nunc primum in lu

demselben Wege, den ich auch betreten hatte, so willkommen begegnete, so konnte ich diese schickliche Gelegenheit nicht vorbeilassen, ohne das angefangene Werk ganz zu vollenden, und die schwierige Untersuchung über eine Materie, worüber unsre gelehrtesten Theologen und Kenner der Reformationsgeschichte in völliger Unwissenheit waren und die sonderbarsten Irrthümer sich zu Schulden kommen ließen, möglichst ins Reine zu bringen; Sehr viel habe ich hierbei theils dem Müllerischen Abdrucke des Pflugischen Manuscripts der lateinischen, und des Mainzer Manuscripts der deutschen Confutation, theils und vorzüglich den gelehrten und mit großem Fleiße ausgearbeiten Prolegomenen des Hrn. Rect. Müllers zu verdanken; doch wird man bei genauerer Vergleichung leicht bemerken, wie meine Abhandlung hinwieder theils zur Ergänzung dieser gelehrten Prolegomenen, theils selbst zu ihrer Berichtigung benützt werden könne. Und dieß schien mir um so nöthiger zu seyn, da die gelehrten Männer, welche bis jetzt dieses gelehrte Buch des Hrn. Rect. Müllers angezeigt haben, nicht selbst in die Untersuchung eingegangen sind, sondern Alles auf Treu und Glauben angenommen und sogar einige Irrthümer nachgeschrieben haben. — Darüber kann nun der gelehrte Hr. Rect. Müller, dieser unermüdet thätige Forscher, selbst am richtigsten urtheilen. — Dennoch aber weiß ich nur zu gut, daß durch diesen Aufsatz, verbunden mit

---

cem edita. Cum editionibus vulgatis contulit notisque illustravit M. Chr. Gottfried Müller, Rector scholae et bibliothecae episcopalis Cizensis Praefectus. Accessit formula confutationis Confessionis Tetrapolitanae latina nunc quoque primum edita. Lipsiae, 1808. sumtibus Siegfr. Lebr. Crusii LXXXVI. et 224. pag. 8.

den Müllerischen Prolegomenis noch nicht alle Fragen über die Confutation befriedigend beantwortet, noch nicht alle Schwierigkeiten vollkommen gelöset sind. Die Frage über die deutsche Confutation und über die verschiedenen Ausgaben derselben, welche mich hauptsächlich beschäftigte, scheint mir zwar jetzt völlig im Reinen zu seyn. Allein es giebt noch so manche andre kritische Fragen über die Confutation, welche in der That einer größern Aufklärung bedürfen, und auch ein grösseres Interesse haben, als jene über die deutschen Ausgaben der Confutation, z. B. über das Verhältniß der gedruckten lateinischen Texte, des Fabrizischen des Chyträischen und des Pflugischen zu einander; über den Ursprung jedes einzelnen und über den Grund der Abweichungen derselben von einander. Ich habe zwar auch darüber in diesem Aufsatze (besonders Anm. S. 474.) nicht nur einige Vermuthungen geäußert aus der Vergleichung dieser lateinischen Texte bei einzelnen Stellen, sondern auch eine Spur gezeiget, durch deren Verfolgung man wohl so glücklich seyn könnte, auch über diesen Punkt ins Reine zu kommen. Nur habe ich jetzt nicht die Muße — da ich ohnehin zu viel Zeit auf die Confutation verwendet habe, — diese Spur selbst weiter zu verfolgen. Hier ist noch viel Raum für fremdes Verdienst *). Unser Zeitalter

---

*) Möchte es besonders den berühmten Sachkennern — einem Henke, Rosenmüller und Planck — welchen der Hr. Rect Müller seine Ausgabe der Confutation neben mir dedicirt hat, gefallen, und möchten sie doch die nöthige Muße dazu finden, gerade die noch dunkeln Partieen mit ihrem gelehrten Scharfsinne zu beleuchten: Alsdann dürfte man erst hoffen, daß alle noch übrigen Dunkelheiten gänzlich verschwänden! — Vielleicht beschenkt uns aber Hr. Rect. Müller selbst

scheint zwar solchen literarisch-kritischen Untersuchungen nicht sehr günstig zu seyn; allein es ist Pflicht des gelehrten Theologen, sich nicht bloß zu seinem verwöhnten Zeitalter herabzulassen, sondern es auch möglichst zu sich heraufzuziehen, um den Eifer für gelehrte Untersuchungen zu nähren und zu erhalten.

---

mit solchen aufklärenden Nachträgen; er hat in der That den nächsten und größten Beruf dazu, sein so schön begonnenes Werk ganz zu vollenden. Es möchte ihm auch um so leichter werden, da er schon mit dem *Charakter* der verschiedenen Texte durch seine *kritischen Anmerkungen* zum Pfingischen Texte vertraut geworden ist. Im Grunde bedarf es nur einer neuen Vergleichung dieser Anmerkungen, um sichere Resultate über das Verhältniß dieser Texte und über ihre *wahrscheinliche Entstehung* daraus zu gewinnen. —

XXXII.

# Ueber Religions=Union der katholischen und protestantischen Kirchen.

Es wird jetzt in Frankreich und Deutschland so viel von Religions=Union gesprochen, und diese als ein nothwendiges Resultat des Europäischen Staatenvereins unter Einem mächtigen Oberhaupte dargestellt, daß die gegenwärtige Lage des Protestantismus, auch in Deutschland, sehr bedenklich scheint. Dazu kommt noch, außerdem daß weder ein Corpus Evangelicorum noch ein Cammergericht mehr existirt, und daß nur noch ein kleiner Theil des protestantischen Deutschlands unter evangelischen Landesherren steht, der traurige Umstand, daß unter den höhern Ständen auf der einen Seite grober Indifferentismus gegen alle Religion, und auf der andern Seite starke Neigung zur Mystik und zum Katholicismus aus so manchen Phänomenen unverkennbar hervorschimmert, und daß auch die neueste philosophische und ästhetische Schule, welche die Religion bloß von der poetischen Seite

betrachtet, mehr Geschmack an der die Phantasie mehr beschäftigenden katholischen Religion, als an dem prosaischen, nur nach Wahrheit strebenden Protestantismus findet, und diese Vorliebe auch in Schriften und Recensionen deutlich ausspricht. — Stoff genug zu manchen Besorgnissen in der protestantischen Kirche, aber auch hinreichende Rechtfertigung für uns, daß wir diesen wichtigen Gegenstand historisch und thetisch zur Sprache bringen. —

Einige französische Schriftsteller legen es in ihrem intoleranten Eifer für die Römische Kirche nicht sowohl auf eine Union, als vielmehr auf eine völlige Absorption der protestantischen Kirche an; andere hingegen dringen bloß auf eine Union, thun aber, obgleich in guter Meinung, zur Aufhebung der kirchlichen Trennung solche Vorschläge, welche offenbar beweisen, daß sie von dem wahren Geiste des Protestantismus nichts verstehen. Zu den erstern gehören die berüchtigten Geoffroy und de Bonald in dem Mercure de France; zu den letzteren der Rechtsgelehrte Beaufort. — Man ging von der schön klingenden Phrase der Einheit aus und suchte auch den französischen Kaiser für die Realisirung dieser Idee zu gewinnen. Es lautet ganz artig: „Ein Gott, Ein Kaiser, Ein Glaube, Eine Taufe, Eine Kirche, ꝛc.“ wenn nur diese Idee so leicht ausführbar wäre, und wenn nur nicht Pfafferey, Hierarchie, Glaubensdespotismus dahinter verborgen läge. — Wozu sollte es sonst dienen, den unschuldigen Protestantismus im Mercure de France als gefährlich darzustellen? Man erstaunt billig über eine solche abscheuliche Beschuldigung. Nicht dem Staate, nicht dem Regenten, gegen den der Protestantismus Gehorsam predigt; sondern nur der Unwissenheit, dem Aberglauben, dem Pfaffenthume ist der Protestantismus gefähr-

lich, wenn er Aufklärung befördert und die Rechte des Gewissens und der Glaubensfreiheit vertheidigt. — Mau weiß in der That nicht, ob man mehr die Unwissenheit oder die Bosheit eines Menschen anklagen soll, wenn er in dem Mercure de France die unverschämte Behauptung aufstellt: „die reformirte Religion sey durch die neuesten Ereignisse ganz aus Europa exilirt, sie habe kein Vaterland mehr; die einzig herrschende Religion müsse die katholische, wegen ihres dem monarchischen System günstigen Geistes werden.“ Ja dieser Mercure gehet in der Unverschämtheit so weit, daß er behauptet: „Gott müsse seiner Natur nach im höchsten Grade intolerant seyn.“ — Ein Glück für die Menschheit ist es, daß alle dergleichen Insinuationen bei Napoleon, dem Großen, dessen eifrigstes Streben Aufklärung und Völkerwohl ist, ihre Absicht völlig verfehlen. Mit großem Unwillen nahm er die Idee auf: daß Gott intolerant seyn müsse, und erklärte laut: „Eine solche Phrase kann nur aus der Feder eines Marat kommen.“ — Und als dieser große Monarch von Tilsit nach Paris zurückgekehrt war, und dem National-Institute Audienz ertheilte, so sprach er mit lebhaftem Unwillen und festem Tone: „Wie? Einige von den Emigranten, die ich in das Vaterland habe zurückkommen lassen, die ich mit Ehren und Würden überhäuft habe, haben sich nebst zwei Weibern an jene armselige Scribler angeschlossen, um den Obscurantismus und die Schrekken der Dummheit und des Aberglaubens wieder herbeizuführen? Wer hat ihnen das Recht gegeben, intolerante Aufsätze in öffentliche Blätter einrücken zu lassen? Müßte mich nicht das französische Volk hassen, wenn ich diesen Unfug duldete? Sollten nicht alle Schriftsteller dazu bei-

tragen, daß es mich liebe, so wie ich es wünsche? Mitten in Polen habe ich erfahren müssen, daß die Urenkel jener unglücklichen Flüchtlinge, die der Fanatismus unter Ludwig XIV, vertrieben hat, sich scheuen in ihr Vaterland zurückzukehren, weil sie eine zweite Bartholomäusnacht in Paris fürchten u. s. w." — Der Kaiser unterredete sich zugleich mit mehrern Mitgliedern des Instituts über die Mittel, die Forderungen der Philosophie mit denen der Religion zu vereinigen, und erklärte sich dabei gleich lebhaft gegen die religiöse Intoleranz, welche Europa mehrere Jahrhunderte hindurch zerfleischte. und gegen den überhandnehmenden Indifferentismus. Er äußerte sich zugleich mit Mißbilligung über die Feinde der Philosophie, welche die Fortschritte der Vernunft aufzuhalten suchten, deren Bemühungen aber verächtlich und vergebens wären, so lange die Einsicht mit der Macht vereinigt wäre. (Möchten doch diese immer vereinigt bleiben! Nur durch diese stete Vereinigung kann das Gute gedeihen.) — Die intoleranten Schreier sind auch seit dieser Zeit in Frankreich ganz stille geworden, und aufgeklärte Männer sind zu Censoren der Journale ernannt worden. —

Wie sollte also der Protestantismus in Frankreich bei solchen weisen Grundsätzen, bei so edeln und erhabenen Gesinnungen des großen Napoleon's etwas zu fürchten haben? Diese Aeußerungen des großen Kaisers könnten uns schon genügen. Aber nein! Napoleon hat seine huldvollen Gesinnungen gegen die Protestanten, die er gewiß auch in Deutschland als gehorsame, ruhige, verständige und arbeitsame Unterthanen kennen gelernt hat, noch deutlicher ausgesprochen in seiner merkwürdigen Antwort auf die energische Anrede des reformirten Predigers Marron (Consistorial-Präsiden-

ten der reform. Kirche des Seine-Dapartements) an den Kaiser*). „Sie sind mir, sprach Napoleon, „keine Verbindlichkeit schuldig; ich will nicht, daß man „mir dieselbe schuldig zu seyn glaube, wenn ich bloß „gerecht bin. Das Gewissen liegt ausserhalb „des Gebiets der Gesetze. Ich verbürge Ihnen „für mich und für meine Nachfolger nicht nur „die Unabhängigkeit, sondern auch die uneinge„schränkteste Freiheit Ihrer Gottesvereh„rung. Die Protestanten zeigen sich immer „als gute Bürger und als getreue Beobach„ter der Gesetze. Ob ich gleich Ihrer Religion „nicht zugehöre, so sagen Sie doch Ihren Glaubens„verwandten, daß ich sie als meine besten Freun„de ansehe." — Wie getrost können also unsre protestantischen Brüder in Frankreich seyn! wie fest auf dieses kaiserliche Wort bauen!

Sollten aber wohl die Protestanten in Deutschland unter den katholischen Landesherren mehr zu befürchten haben? Sicher nicht! Ist nicht Napoleon, der Große, auch der Protector des größten Theils der deutschen Staaten, und gerade derer, wo viele Protestanten jetzt einen katholischen Landesherrn haben? Und was könnte nur immer die Protestanten zu einem Mißtrauen gegen diese edlen und erhabenen Fürsten berechtigen? Die Zeiten der intoleranten Pfaffenregierung sind längst in Deutschland vorüber. Wird nicht der katholische König von Sachsen von seinen protestantischen Unterthanen wegen seiner Weisheit und Milde mit Recht angebetet? In ganz Sachsen ist durch die neuen Souveränitätsverhältnisse auch nicht das Geringste

*) vergl. Marb. theol. Nachrichten, N. XXXIX. 1807.

in der bisherigen Ordnung der Dinge verändert worden. — Der vortreffliche König von Baiern ist er nicht von jeher ein Freund und Beschützer der Protestanten gewesen? Sucht er nicht noch immer durch protestantische Gelehrten auch in seinen katholischen Staaten Licht zu verbreiten? Sorgt er nicht noch immer durch neue weise Verordnungen für die Verbesserung der protestantischen Kirchen und Schulen? — Und sollte nicht der edle Hieronymus die weisen und gerechten Grundsätze seines erhabenen Bruders ganz zu den seinigen machen? Hat er nicht schon mit den unverkennbarsten Beweisen von Herrscherweisheit, Gerechtigkeit und Milde die Regierung seiner ausgedehnten Westphälischen Staaten begonnen? — Von dem edlen und weisen Fürst Primas, diesem erhabnen Musageten, der ein wahrer Vater seiner Unterthanen ist und von jeher unter Protestanten lebte und protestantische Gelehrte schätzte, kann ohnehin gar nicht die Frage seyn. — Endlich selbst in Würzburg leben noch immer protestantische Professoren unter dem Schutze des menschenfreundlichen Großherzogs glücklich und zufrieden. — Und alle die weisen und milden Großherzoglichen Verordnungen über die protestantischen Pfarreyen, so wie sogar die Errichtung eines besondern protestantischen Consistoriums in Würzburg sind uns Bürge, daß im Würzburgischen an keine Verschlingung der protestantischen Kirche und an keine erzwungene Rückkehr der Protestanten in den Schoos der Römischen Kirche gedacht wird. — Für jetzt würde also jede Besorgniß der Protestanten in Deutschland — ungeachtet der neuen Souveränitätsverhältnisse — nicht nur überflüssig, sondern auch höchst ungerecht seyn.

Allein man scheint sich auch im protestantischen Deutschland mehr vor einer Union, oder vielmehr Ab-

ſorption des Proteſtantiſmus durch eine dem politiſchen Staaten-Intereſſe angemeſſene Union, als vor einem neuen Drucke der abgeſonderten proteſtantiſchen Kirche zu fürchten. — Aber in der That ſind es lauter unſichere und unverbürgte Gerüchte, worauf ſich dieſe Beſorgniß gründet. Die oben angeführten Erklärungen Napoleon's, welche ſich dentlich auf eine ungeſtörte Fortdauer der proteſtantiſchen Kirchen beziehen, ſind geradezu entgegen. Und wenn auch deutſche katholiſche Könige und Fürſten eine Union der diſſentirenden Kirchen wünſchen ſollten (und wer ſollte einen ſolchen humanen Wunſch tadeln können?), ſo ſind ſie zu weiſe nud zu gerecht, als daß ſie je für eine abſorbirende Union ſtimmen und ein neues Glaubensjoch ihren bisherigen proteſtantiſchen Unterthanen auflegen könnten. Auch iſt die Geſchichte des Glaubensdespotiſmus und ſo vieler verunglückter Unionsverſuche zu abſchreckend, und dagegen die ganze Stimmung unſers Zeitalters zu human, als daß man in unſern Tagen nnter ſo weiſen Regenten die Wiederkehr ſo abſcheulicher Scenen oder auch nur unglücklicher Verſuche befürchten dürfte. Leider ſcheint die Chriſtenheit zu einer an ſich ſo wünſchenswerthen vernünftigen Religions-Union noch gar nicht reif zu ſeyn; die katholiſche Religionsparthey muß ſich durch höhere Aufklärung über das Weſen der Religion der proteſtantiſchen noch mehr nähern, wenn Unionsverſuche ohne gewaltſame, die Menſchheit empörende Maßregeln gelingen ſollen. Dahin geht auch das Streben aufgeklärter katholiſcher Regierungen, durch zweckmäßigern Unterricht in Kirchen und Schulen mehr Licht unter das Volk zu bringen: ſo nähern ſich Katholiken und Proteſtanten von ſelbſt. Dahin ſcheint auch, nach dem obigen Berichte, die Tendenz Napoleon's zu gehen, daß die Forderungen der Philoſophie mit denen der

Religion in nähere Vereinigung kommen. Alsdann giebt sich das Uebrige von selbst. Nur ist jetzt dieser Zeitpunkt noch nicht erschienen. Das zu erwartende Concordat für Deutschland kann nur die deutsche katholische Kirche, deren Verbesserung, Abschaffung vieler Mißbräuche, vielleicht auch des Cölibats der Geistlichkeit, neue Organisation der Erzbisthümer und Bisthümer, hauptsächlich aber das Verhältniß der deutschen katholischen Kirche zum römischen Stuhle betreffen, aber gewiß nicht die Union der katholischen und protestantischen Kirche in Deutschland. Alles dieß kann zwar zu einer künftigen Union den Weg bahnen; aber noch zur Zeit ist sie unmöglich. Die Unionsgerüchte kommen also entweder von intoleranten katholischen Pfaffen her, welche gern den gegenwärtigen Zeitpunkt der politischen Uebermacht Frankreichs dazu benützt haben möchten, um die protestantische Kirche zu verschlingen, ohne jedoch den hohen und gerechten Geist Napoleon's im geringsten zu kennen; oder von aufgeklärten katholischen Geistlichen, welche sich nach einer Vereinigung mit den Protestanten sehnen, um selbst freier reden und schreiben zu können und die bisherigen harten Fesseln des Kirchenglaubens zu zerreissen. —

Nur ist nicht wohl abzusehen, wie eine Union zwischen der katholischen und evangelischen Kirche zu Stande kommen soll, ohne daß die katholische Kirche ihre bisherigen Grundprinzipe ganz aufgiebt. Auf Modificationen einzelner Dogmen oder des Cultus kommt hier gar nichts an. Das sind wahre Kleinigkeiten: obgleich das Volk die meisten Schwierigkeiten bei einer Veränderung des Cultus machen würde. Doch könnte vielleicht das Volk durch vernünftige und gütliche Vorstellungen noch gewonnen werden, so wie im 16. Jahr-

[redacted]



hundert bei der Einführung des Interims, und in neueren Zeiten bei so mancher Veränderung der Liturgie, der Katechismen und Gesangbücher. Faßte man von beiden Seiten die einzelnen Dogmen, worüber man bisher stritt, **allgemeiner**, so könnte sich ebenfalls ein gemeinschaftlicher Punkt auffinden lassen, worüber man übereinkäme, und dann die Differenzen frey gäbe; denn je genauer und bestimmter die Dogmen gefaßt werden, desto weniger ist eine Union möglich. — Gerade das, was im 16. und 17. Jahrhundert die Gemüther beider Parteien am meisten trennte und erbitterte, würde in unsern Tagen die wenigsten Schwierigkeiten machen, wo man mehr auf das Wesen der **Religion** sieht. Aber bei den **Grundprinzipien** beider Parteien sind die Schwierigkeiten einer **Union** desto größer; hier ist nur **Absorption** denkbar. Das Grundprinzip des Protestantismus ist Unabhängigkeit in Glaubenssachen von aller menschlichen Autorität; in der katholischen Kirche hingegen ist der Glaube der Autorität der heiligen Kirche, oder gar des heiligen Vaters unterworfen. Sollte es auch dahin kommen, daß der Papst **als** Papst (in cathedra Petri) in der katholischen Kirche seine Infallibilität verlöre, so würde doch die **Kirche** ihre Untrüglichkeit behaupten, oder das ganze katholische Kirchensystem müßte zusammenstürzen; es hätte keine Consequenz. — Bey so ganz entgegengesetzten Prinzipien zweier Parteien läßt sich keine Union denken ohne Absorption; alle Temperaturen (unio temperativa) sind da unnütz. Gesetzt auch, man wolle die Autorität der Kirche bloß auf die **Lehre**, und nicht auf den Glauben, einschränken, so würden doch dadurch die Theologen in ihren gelehrten Untersuchungen, in ihrer Lehr- und Schreibfreiheit, und so der menschliche Geist in seinem Fortschreiten sehr gehemmt. Und dieß können die Protestanten nicht zugeben. Wenn also die Ka-

tholiken nicht nachgeben wollen, so unterbleibt die Union ganz; denn die Protestanten können nun einmal durchaus nicht nachgeben, ohne das edelste Gut, das sie bisher besaßen, ihre Gewissens-Lehr- und Schreibfreiheit, aufzugeben.

Der Französische Rechtsgelehrte Beaufort glaubte, in seinem Schreiben an den Bischoff von Besançon (der die Protestanten aufgefordert hatte, in den Schoos der Kirche zurückzukehren) das sicherste Mittel der Union darin gefunden zu haben, daß das Oberhaupt des Staats auch Oberhaupt der Kirche würde; denn nach dem Princip der ungetheilten Einheit der Gewalt in einer unumschränkten Monarchie wäre dieß nicht nur consequent; sondern durch eine solche Reform der obersten Kirchengewalt könnte auch Alles beseitigt werden, was den Protestanten in der katholischen Kirche anstößig sey. Unläugbar meint es Hr. Beaufort mit seinem Vorschlage recht gut und scheint auch die bisherige Observanz in protestantischen Staaten für sich zu haben; allein genauer erwogen ist sein Vorschlag, so wie er ihn versteht, unvereinbar mit dem katholischen und protestantischen Kirchenrechte zugleich. Eine solche Union würde beide Kirchen zugleich in ihrem Fundament erschüttern; beide Kirchen würden dadurch völlig absorbirt; nicht eine von der andern, sondern beide zugleich durch die Dazwischenkunft eines Dritten. Anstatt also eine temperative Union statt der jetzigen conservativen (wobei es nach der gegenwärtig eingeführten Religionsgleichheit in allen deutschen Bundesstaaten gar wohl sein Bewenden haben könnte) zu stiften, entstünde eine völlig absorptive Union in einem bisher ganz unerhörten obgleich höchsten Sinne des Worts. Nimmt man auch dem Papste seine Infallibilität, beschränkt man auch seinen Ein-

fluß auf die deutsche katholische Kirche, erweitert man auch die Rechte des Landesherrn über die Kirchenangelegenheiten, sichert man diesem den ganzen Umfang des iuris principis circa sacra: so muß doch der **Primat** des Papstes bleiben mit allem dem, was damit nothwendig zusammenhängt; so muß die katholische Kirche selbst ihr hierarchisches System aufrecht zu erhalten suchen; oder sie stürzt in sich selbst zusammen und hört auf **katholische** Kirche zu seyn, wenn sie zu den entgegenstehenden Grundsätzen des protestantischen Kirchenrechts übergehet, oder wenn sie an die Stelle des Papstes ihren Landesherrn setzen wollte. — Aber selbst der Protestantismus könnte in dem Landesherrn kein geistliches Oberhaupt, in strengem Sinne, keinen Papst anerkennen. Die protestantischen Fürsten üben zwar die bischöflichen Rechte aus oder lassen sie vielmehr durch die Consistorien ausüben, aber doch nach protestantischen Grundsätzen nicht iure proprio, sondern iure delato, Die iura collegialia kommen der Kirche selbst zu; nur die **Ausübung** derselben überträgt sie ausdrücklich oder stillschweigend an den weltlichen Arm. Diese Ausübung muß aber ganz nach dem Sinne und im Geist der Kirche geschehen, wenn sie nicht mit dem Protestantismus in offenbarem Widerspruch stehen soll. Sie soll nur Ordnung in der Kirche und dem Cultus erhalten, darf aber nicht Despotismus über den Glauben und die Gewissen üben, noch das Fortschreiten des menschlichen Geistes und den freien Gang theologischer Untersuchungen hemmen. **Beaufort's** Vorschlag paßt also nicht einmal zu der protestantischen Ansicht der Kirchengewalt; und eine mit voller päpstlicher Autorität versehene weltliche Macht möchte für die Protestanten nicht sehr einladend zur Union seyn, wenn sie sich nicht genau in den Gränzen der **protestantischen Kirchengewalt** hielte. Als-

dann wäre aber die Union für die katholische Kirche absorptiv, und diese gienge zu den Grundsätzen des Protestantismus über. Wie wäre aber dieß schon in unsern Tagen zu erwarten, wo die Spannung der verschiedenen Parteien noch immer nicht aufgehört hat? —

Lasse man es also einstweilen bei der conservativen Union bewenden, wie sie jetzt von der Weisheit Napoleon's eingeführt worden ist. Gleiche Rechte, gleiche Freiheiten, wo keine Partey die andre drücken und zurückdrängen darf. Dieß bringt die Gemüther einander näher, besonders wenn die Katholiken in Aufklärung fortschreiten, und die Macht des Römischen Stuhls immer mehr gelähmt wird. Da findet sich alsdann ein leichterer Uebergang zu einer temperativen oder gar absorptiven Union, daß wieder Ein Hirte und Eine Heerde wird bei aller subjectiven Differenz der Meinungen. — Nur jetzt noch nicht!

[redacted]

# XXXIII.

## Ueber
## ie projectirte Religionsunion der katholischen und protestantischen Kirche.

(Nachtrag zu vorstehendem Aufsatz.)

In dem vorstehenden Aufsatze ist das vom Französischen Rechtsgelehrten Mr. de Beaufort in einem Schreiben an den Erzbischof zu Besançon vorgelegte roject zu einer Kirchenunion durch die Vereinigung er geistlichen und weltlichen Macht in Einem Oberaupte kurz geprüft worden. — Hr. de Beaufort at aber auch sein Project dem Kaiser Napoleon lbst vorgelegt in einer zu Paris 1806 herausgekomenen Schrift: Projet de réunion de toutes les comunes chrétiennes, proposé à S. M. I. et R. par M. e Beaufort, Iurisconsulte *). — Hr. de Beaufort

*) Eine commentirende und erweiternde Uebersetzung dieser Schrift ist zu Köln 1807 von Hrn. Pastor Bruch

verräth in diesem Project manche schöne historische Kenntnisse: nur Schade, daß sie zu oberflächlich und dadurch oft nur halb wahr sind; er gefällt sich zu sehr nach dem Geschmack des Zeitalters und seiner Nation in naiven und überraschenden Zusammenstellungen; deutsche historische Kritik ist ihm fremd. — Rühmlich ist sein Eifer für Staatenwohl, das durch Religionsunion den höchsten Gipfel erreichen soll: dafür achtet er aber Berge von Schwierigkeiten nicht, die der Ausführung seines Projects im Wege stehen; mit beneidenswerther Leichtigkeit übersteigt er sie alle; mit einem Machtspruch stürzt er Alles nieder, was sich ihm entgegenstellt. Es ist ihm nicht darum zu thun, seinen Gegenstand in der Tiefe zu erfassen: sondern oft nur — eine wohlklingende Phrase oder ein Compliment anzubringen.

„Sire! redet er Napoleon an — die christ„liche Kirchen-Einheit ist leicht zu bewirken. „Ew. Majestät haben die Höhe der Macht und Größe „erreicht, welche den Erfolg Ihrer entscheidenden Ver„mittelung sichert; Sie besitzen jene höchste Gewalt, „von welcher die Schrift sagt: Er sprach, und es „geschah. Ihr Ruf ertönt; die Kirchen sind „vereint.“ —

So leicht macht sich Hr. de Beaufort das Unionsgeschäft, ohne sich nur von weitem den Zweifel beigehen zu lassen, daß der Glaube doch wohl nicht in einer Kategorie mit den Contributionen stehen möchte. Ja, er scheint nicht einmal ein festes Ziel sich vorge-

erschienen. Eine kurze, kraftvolle deutsche Bearbeitung aber ist in der neuen Zeitschrift Jason (im Januar und Februarstück 1808) eingerückt worden.

steckt zu haben; bald spricht er von einer Union aller Communen, der ganzen Christenheit, bald nur von den französischen Kirchen; als wenn das Erstere keine größern Schwierigkeiten hätte, als das Letztere. — Sehr lobenswerth ist die Gerechtigkeit, welche Hr. de Beaufort Luthern, der Reformation und den Protestanten überhaupt widerfahren läßt. Nur ist zu bedauren, daß er die Geschichte und den Geist des Protestantismus, so wie die Grundsätze der Protestanten, besonders in Deutschland, so wenig kennt; aber freilich um so leichter konnte er auch über die Union absprechen, und Vorschläge thun, welche die Protestanten geradezu von sich abweisen müssen.

Allein alle Verirrungen des Mr. de Beaufort mit der Fackel der deutschen historischen Kritik zu beleuchten, müßte man ein ganzes Buch schreiben, und möchte überhaupt sehr überflüssig seyn. Der Deutsche weiß ja alles dieß schon längst besser aus den kirchenhistorischen und reichshistorischen Schriften eines Planck, Heinrich u. a. — Also nur um den Geist dieser Beaufortischen Schrift kennen zu lernen, mögen einige Stellen daraus hinreichen: sie commentiren sich eigentlich selbst; doch einige Noten mögen uns erlaubt seyn.

„Man erkenne einmüthig — (dieß ist ein Hauptvorschlag des Hrn. de Beaufort zur Union — „das Opfer des Kreuzes als Grundlage des großen „Werks der dem Menschengeschlechte widerfahrnen Recht„fertigung; die unblutige Wiederholung dieses „blutigen Opfers auf unsern Altären *); die

*) Also sogar das sacrificium incruentum im Abendmahl, — wogegen schon unsre Reformatoren in der Augsbur-

„Weihung des Körpers und Blutes des Erlösers oder „ihrer geheiligten Symbole durch die Worte des Prie„sters an. Der Heiland hat dieses Wieder = Opfer „am Abend vor seinem Tode im Voraus gefeiert*), „mit seinen Jüngern genoß er das Abendmahl unter „der Gestalt des Brodes und Weins." —

„Alle Protestanten erkennen, im Einverständ„niß mit dem Evangelium ihres göttlichen „Lehrers, die höchste Gewalt des Cäsars, auch in „geistlichen Dingen" **). —

---

gischen Confession und deren Apologie so nachdrücklich und mit Recht geeifert haben, — sollten sich nun die Protestanten der Union wegen wieder aufdringen lassen! — Möchten doch die Herren ICti von der Theologie wegbleiben, wenn es nicht gerade Männer sind, wie Christian Thomasius und Just. Henning Böhmer! Und selbst Thomasius that manchen Fehlgriff.

*) Christus hat sich also schon vor seinem Creuzestode geopfert. Also ein sacrificium ante sacrificium! Diesen starken Glauben möchten sich selbst die starkgläubigen Lutheraner (der Reformirten und der neuern protestantischen Theologen gar nicht zu gedenken) nicht leicht aufdringen lassen; sie haben ohnebin an ihrem Dogma von reeller und substantieller Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl zu glauben genug!

**) Woher hat wohl Mr. de Beaufort diese uns ganz neue Kunde? In unserm Evangelium stehet kein Wort davon, daß der Cäsar auch die höchste Gewalt in geistlichen Dingen habe. Und unser protestantisches Kirchenrecht gesteht dem Landesherrn, als solchem, nur ein ius circa sacra zu, und verwirft eben so gut die Cäsaropapie als die Papacäsarie. Es erklärt sich gleich stark gegen die Hobbesischen Grundsätze, als gegen die

[redacted]



„Die Vereinigung der Kirchen ist ein noth„wendiger Wall für Regierungskraft und Staatswohl *). „— Aus ihrem Schooße erhebt sich dann bald eine „National-Religion, welche allein National-Tugend und Sittlichkeit hervorbringen kann" **).

„Die Wandelbarkeit der Gottesverehrungs-Weise „könnte zuletzt zum Geiste der Religionslosigkeit „führen. Eine oder keine Religion!" ***) —

---

ultramontanischen, und ziehet eine scharfe Gränzlinie zwischen den Rechten des Landesherrn und der Kirche selbst. — Solche falsche Vorspiegelungen in einer Adresse an den großen Kaiser verdienen also eine ernstliche Rüge; und die protestantischen Lehrer in Frankreich sollten dazu nicht stille schweigen. Der große Kaiser kann, ungeachtet seiner umfassenden Kenntnisse, bei so vielen und ungeheuren Staatsgeschäften unmöglich, da er ja nicht selbst Protestant ist, alle Lehrsätze und Grundprincipe derselben selbst so genau kennen, und muß sich daher in Vielen auf die Berichte Andrer verlassen. — Wie leicht wäre also hier ein Mißverstand möglich, der Folgen haben könnte! —

*) Diese Nothwendigkeit möchte schwer zu beweisen seyn. Religionseintracht, eine unio conservativa ist wohl zur Erhaltung des Staats nothwendig; aber nicht eine solche Religionsvereinigung, daß Alle nur Eine Religion haben. Wenn von innerer Religion die Rede ist, so ist dieses ohnehin unmöglich. —

**) Welche Verwirrung der Begriffe! Wie kann National-Tugend und Sittlichkeit von einer bestimmten Confession und von einer Einförmigkeit des Cultus abhängig seyn? Sie beruhet auf innerer, nicht auf äußerer Religion.

***) Welch ungeheurer Schluß! aus offenbarer Verwech-

Gegen das Ende bemerkt Hr. de Beaufort ganz richtig die großen Nachtheile des ehelosen Standes der Geistlichen und der Ohrenbeichte; und es ist nicht zu zweifeln, daß die Katholiken sich bald in diesen Punkten den Protestanten nähern werden. Aber kaum trauet man seinen Augen, wenn nun Hr. de Beaufort seine Deduction mit den Worten schließt: „Mit nicht größerer Schwierigkeit wird man sich über die andern zwischen den verschiedenen Kirchen etwa noch streitigen Punkte vereinigen können"!! — So wenig kennt der gute Französische ICtus die große Kluft, welche zwischen den Katholiken und Protestanten befestigt ist, und welche durch die großen Fortschritte der Theologie in Deutschland in neuern Zeiten noch größer geworden ist! Ueber die totale Verschiedenheit beider Parteien in Ansehung der ersten Glaubensprinzipe findet man auch in der ganzen schönklingenden und mit vielen glänzenden Tiraden ausstaffirten Diatribe keine Sylbe. — So lassen sich freilich luftige Unions-Projecte leicht entwerfen, auch von einer blühenden Phantasie schön ausmalen; aber desto schwerer in der wirklichen Welt ausführen, wo man überall auf ungeheuere Felsenstücke stößt, welche unbeweglich im Wege liegen, die aber der leichte französische Sinn, der die Union bloß in schönem Rosenlichte erblickte, bei seinem luftigen Projecte, alle — glücklich oder unglücklich? — übersehen hat. —

Zum Beweise, daß auch andere würdige protestan-

---

felung der innern und der äußern Religion! Wahre Religionslosigkeit kann mit der größten Glaubens- und Cultus-Einheit bestehen, wenn der innere religiöse Sinn fehlt. Und dieser ist nicht an Confessionen, nicht an einförmige Rituale gebunden. —

tische Theologen nicht günstiger von solchen projectirten Kirchen-Unionen urtheilen, mögen einige treffende Stellen aus einem Briefe dienen, den wir von einem denkenden und auch als theologischen Schriftsteller längst sehr geachteten Gottesgelehrten und Kirchenvorsteher einer großen protestantischen Stadt vor kurzem erhalten haben. Wir erlauben uns dabei zur Erläuterung einige Anmerkungen, worin wir zugleich die Gelegenheit benutzen werden, um unsere eignen Ansichten deutlicher darzulegen. — „Was soll uns eine Union, bei der „man uns aus Gnaden zugestehen will, was wir schon „lange durch die feierlichsten Verträge besitzen, und „dagegen fordern wird, daß wir unser Recht, Alles zu „prüfen und bloß der prüfenden Vernunft zu folgen, „der Entscheidung menschlicher Autorität unterwerfen, „daß wir Gebräuche annehmen, die wir mit unsern „Dogmen unvereinbar finden, daß wir alle Aeußerung „eines dissensus gegen abergläubische Meinungen auf„geben *)? — Wir brauchen keine Union, sondern nur „das Band gegenseitiger Liebe und Verträglichkeit; wir „wohnen besser als gute Nachbarn neben einander, als „daß wir unter ein Dach ziehen, unter dem sich ein

*) Eine solche das Fundament des Protestantismus völlig untergrabende Union müßte natürlich, wenn man es ja wagen wollte, sie in Vorschlag zu bringen, von der protestantischen Kirche, besonders in Deutschland, sogleich und ohne alle Menschenfurcht von der Hand gewiesen werden. Die protestantische Kirche hat sich bey ihrer bisherigen Verfassung ganz wohl befunden und bedarf keiner immer bedenklichen und zweideutigen Kirchenvereinigung. Was sie bessern will, kann und wird sie für sich bessern.

„Anderer gleiche Rechte mit uns anmaßet*). — Es „kann auch keine Union statt finden; denn dabey sollen beide Theile etwas zugeben, etwas fahren lassen; „wir aber können das nicht; und die Katholiken können „es eben so wenig; sie müßten ja sonst Protestanten „werden**). In dem Französischen Katechismus, der „ganz ohne Sprüche, also allein auf den Glauben an „die Kirche gegründet ist, steht in der 14. Lection: „Ich glaube, daß die Kirche allezeit bestehen wird, daß „man Alles für wahr annehmen muß, was sie lehrt, „und daß man in ihrem Schoos leben und sterben muß, „um das ewige Leben zu erlangen." — und gleich darauf: „Die, welche ihre Aussprüche verwerfen, sind „Ketzer." — ferner: „Es giebt weder Heiligkeit noch „Vergebung der Sünden noch ewiges Leben außer der „katholischen Kirche." — Sind das wohl Grundsätze, „die eine Union begründen können***)? — Nach meiner

*) oder gar uns despotisirt und uns ganz nach ihm und seiner Laune oder Convenienz zu bequemen nöthiget.

**) denn die Hauptsache kommt ja auf die verschiedenen Prinzipe, nicht bloß auf einzelne Dogmen an.

***) Was kann man aber auch Andres und Vernünftigeres von einem Katechismus erwarten, der unter Aufsicht eines Cardinal-Legaten herausgekommen ist? In der Theologie ist man ja überhaupt in Frankreich zum Erbarmen zurück; so groß übrigens die französische Nation in andern Rücksichten ist. Nie würde ich daher, wenn von Union oder auch nur Annäherung die Rede wäre, nur ein Wort mit einem französischen Theologen verlieren, der ja gar keinen Begriff von unsrer gegenwärtigen protestantischen Theologie und ihren Fortschritten in biblischer Kritik und Exegese hat. Nur ein Oberthür, Dereser, Hug u. a. Theologen

[redacted]



„Meinung sollen sich die Protestanten in gar keine „Unionsvorschläge einlassen, die allemal zu nichts füh„ren, als daß sie die Gemüther entzweien und größern „Widerspruch veranlassen, oder, wo sie gelingen, die „Wahrheit beeinträchtigen. Jeder soll den Andern bei „seinem Glauben lassen, ohne ihm den seinigen aufzu„dringen, und sich friedferdig mit ihm betragen*). — „— — Eben darum aber müssen die Protestantischen „Theologen, wenn solche Projecte in Vorschlag kom„men sollten, sich mit einander vereinigen, und mit „Abweisung jeder Union, die mit einer durch so viele „Irrthümer und Aberglauben ausgezeichneten, aber in „ihrer Meinung doch unfehlbaren Kirche nicht „möglich ist**), bloß darauf dringen, daß man in dem

---

dieser Art hätten die Ehre zu reden, weil sie mit der protestantischen theologischen Literatur bekannt sind. Solche deutsche Männer haben auch mehr Sinn für Religionsfreiheit.

*) Bei einer solchen Unio conservativa befinden sich auch beide Parteien am besten. Aus der Unio temperativa allein kann nie etwas Kluges werden; das lehrt die Kirchengeschichte bei allen Colloquiis. Wo die Grundsätze einander so opponirt sind, wie die katholischen und protestantischen, da kann nur von einer Unio absorptiva die Rede seyn. —

**) Dieß ist der Hauptpunkt, der von allen Unionspredigern unsrer Tage übersehen wird. Der Protestantismus erklärt sich gegen alle Infallibilität. So lange also diese nicht von der katholischen Kirche aufgegeben wird, ist an keine eigentliche Union zu denken. Wird sie aufgegeben, so hört die bisherige katholische Kirche auf und gehet zur protestantischen über. Der Streit ist alsdann nur noch über einzelne Dogmen und Gebräuche, über die man sich eher vereinigen könnte.

„Besitz seiner protestantischen Freiheit gelassen werde *).
„— Jena, von dem schon immer der Geist des Nach-

---

Entweder würden sie nach Vernunft und Schrift entschieden, so wie manche Streitigkeiten in der evangelischen Kirche selbst; oder der Glaube an sie würde ganz frey gegeben. Es muß ja nicht alles entschieden werden. Wie verschiedene Ansichten der Dogmen giebt es nicht in der evangelischen Kirche selbst, ohne daß daraus eine eigentliche Trennung der Kirche erfolgt! Alsdann erst wird sich eine Union sehr leicht zu Stande bringen lassen. So lange aber noch die Unfehlbarkeit der Kirche von katholischer Seite behauptet wird: so lange ist an keine eigentliche Union zu denken; und jeder Unionsversuch ist vergeblich oder beeinträchtigt den ächten Protestantismus. Man lasse es alsdann lieber bei der bloßen conservativen Union; d. h. man lebe friedlich neben einander, ungeachtet der ganz verschiedenen Glaubensprincipien: man lasse jeden glauben, was er will, und Gott verehren, wie er will; wenn er nur ein rechtschaffener Staatsbürger ist. Und nur hierbei hat die Staatsgewalt ein Interesse; der Glaube selbst, wenn er nur nicht schädlich ist, kann dem Staate, als solchem, sehr gleichgültig seyn. Um so weniger hat aber auch der Staat, als solcher, Befugniß, sich in die Glaubensstreitigkeiten einzumischen, oder gar entscheiden zu wollen. —

*) Dieß ist allerdings jetzt ein Hauptinteresse der protestantischen Kirche in Deutschland. Für die Gegenwart hat sie zwar nichts zu befürchten.

Allein da die alte Reichsverfassung, worin der Westphälische Friede ein Grundpfeiler war, jetzt ganz aufgelöset ist, und jeder Landesherr volle Souverainität über seine Unterthanen erhalten hat: so ist es durchaus nöthig, daß die deutsche protestantische Kirche sich für die Zukunft volle Sicherheit ihrer alten Rechte und Privilegien zu verschaffen sucht, sowohl in den einzelnen

enkens und der Freiheit ausgieng, darf hier nicht zurück bleiben; es muß sich durch Festigkeit und Freimüthigkeit auch wieder auszeichnen, wenn es die Rechte der Wahrheit gilt"*). — —

Ländern, als im gesammten Rheinbunde. — Sobald also ein Bundestag gehalten wird, so muß es ein Hauptanliegen der deutschen protestantischen Kirche seyn, sich ihre Rechte vom ganzen Rheinbunde garantiren zu lassen, um durch eine solche Garantie eben so volle Sicherheit ihrer freien Subsistenz für die Zukunft zu erhalten, als vormals durch den Westphälischen Frieden. Für jetzt genügt uns schon das große Kaiserwort Napoleon's, und wir beruhigen uns in den erhabenen Herrschertugenden der jetzigen katholischen Könige und Fürsten Deutschlands. —

*) Jena wird allerdings, wenn es auf Erhaltung und Vertheidigung der Rechte und Freiheiten des Protestantismus in Deutschland ankommt, hinter andern protestantischen Akademieen, Consistorien und Kirchen-Ministerien, von denen ich ähnlichen Eifer für Erhaltung des Protestantismus zuversichtlich erwarte, nicht zurückbleiben; ob es gleich unter dem Schutze seiner durchlauchtigsten, von hohem protestantischen Sinne beseelten Erhalter für sich selbst am allerwenigsten zu befürchten hat. Protestantismus ist aber allerdings ein Gemeingut, wofür alle Protestanten gemeine Sache machen müssen. — Aber vor der Zeit ein ängstliches Geschrei erheben, oder gar Lärm schlagen, ist nicht nur ganz unnöthig, sondern es könnte auch höhern Orts sehr übel gedeutet werden. Die Protestanten haben bisher das Lob ruhiger und friedlicher Staatsbürger gehabt; und nun wollten sie ohne alle gerechte Ursache gleichsam conspiriren? Und warum? Das Geschrei französischer Scribler ist ja nur ein fulgur ex pelui. Daß die Protestanten in Deutschland für jetzt ganz unbesorgt seyn können, ist wohl aus den im vorigen Aufsatz ausgeführten Gründen entschieden.

Dieß sind nun die einer Union der katholischen und protestantischen Kirche gar nicht günstigen Gedanken eines mit diesem Gegenstande durch langes Studium und vieljährige Beobachtung und Erfahrung sehr vertrauten Gottesgelehrten. Wir nahmen uns daher die Freiheit, sie wegen ihres innern Gehaltes hier durch öffentliche Mittheilung in größern Umlauf zu

---

Jedes Mißtrauen in das Kaiserwort Napoleon's, des Großen, und in die Versicherungen der erhabenen katholischen Könige und Fürsten Deutschlands wäre höchst beleidigend. Am allerwenigsten aber dürfte Jena, das so glücklich war, die bestimmtesten Versicherungen des allerhöchsten Schutzes von Sr. Kaiserl. und Königl. Majestät, Napoleon, zu erhalten, sich solchen Zweifeln und Besorgnissen hingeben. — Ich finde es daher auch für nöthig, um allen Mißdeutungen vorzubeugen, hier ausdrücklich zu erklären: daß gegenwärtiger Nachtrag nicht die geringste Beziehung oder Anspielung auf den großen Kaiser selbst zur Absicht habe; sondern nur den schiefen Insinuationen und falschen Vorspiegelungen einiger vorschneller französischer Schriftsteller entgegengesetzt sey. — Ich würde vielleicht auch, da ich für den Protestantismus gegenwärtig nicht das Geringste befürchte, von allen den französischen Insinuationen gänzlich geschwiegen haben, wenn es nicht Pflicht wäre, auf die neuesten Merkwürdigkeiten im Fache der Religion und Theologie Rücksicht zu nehmen, zumal wenn sie schon in mehrern Journalen ebenfalls zur Sprache gekommen sind, und große Sensation erregt haben. — Die unnöthige Furcht also zu vermindern, die Schwierigkeit einer Union kurz zu zeigen, da viele sich eine Union in unsern Tagen weit leichter denken, als sie wirklich ist und überhaupt den rechten Punkt anzugeben, worauf es hier ankommt — dieß allein war die Absicht dieses und des vorhergehenden Aufsatzes.

[redacted]



bringen, ob sie gleich von ihrem würdigen Verfasser nichts weniger als zur öffentlichen Bekanntmachung uns mitgetheilt worden sind, weßwegen wir auch den Namen desselben billig verschweigen. — Es wäre in der That zu wünschen, da jetzt, selbst in gesellschaftlichen Cirkeln, dieser Gegenstand so vielfach besprochen wird, daß auch andre gelehrte und besonnene Theologen ihre Gedanken mittheilen möchten. Besonders wünschten wir, daß derjenige berühmte Gottesgelehrte, dessen Stimme über diesen Gegenstand am vollgültigsten wäre, Hr. CR. Planck in Göttingen, seine Gedanken darüber mittheilen und dadurch eine schon vor einigen Jahren erregte Erwartung gütigst erfüllen möchte. Er wollte sich nämlich schon in seiner Schrift: über die Trennung und Wiedervereinigung der getrennten christlichen Hauptparteien (1803.) in einer dritten Abtheilung über das Mögliche und Wünschenswürdige einer Wieder-Vereinigung der evangelischen Parteien mit der katholischen erklären. Allein die Materie schien ihm ein eignes Werk zu erfordern, und so überließ er die Ausführung einer ungewissen Zukunft. Aus der kurzen Erklärung des Hrn. CR. Planck (Vorr. S. VIII.) „Daß sich zwar keine Mittel und Wege zu einer Wiedervereinigung dieser Parteien, aber doch Mittel zur Verringerung der Schädlichkeit ihrer fortdauernden Trennung vorschlagen lassen dürften" — sieht man zwar schon, daß dieser würdige Gottesgelehrte keine große Hoffnung zur Wiedervereinigung der beiden Parteien hegt: allein wer sollte nicht mit uns wünschen, die Gedanken dieses competenten Richters in der ihm eignen historischen Fülle über diesen Gegenstand in seinem ganzen Umfange vollständig ausgeführt lesen zu können?

## XXXIV.

### Ueber die Frage: ob die Socinianer auch zu den Protestanten gehören*)?

Es möchte freilich liberalen Theologen unserer Zeit sehr auffallen, wie man nur noch eine solche Frage aufwerfen könne, deren Bejahung sich von selbst verstände, indem viele gelehrte und angesehene evangelische Theologen neuerer Zeit über manche kirchliche Dogmen weit freyer geurtheilt haben und noch urtheilen, als alle Unitarier und Socinianer zusammengenommen. — Allein es kann eben so wenig unbekannt seyn, daß nicht nur in ältern Zeiten, wo man nur mit Abscheu und Schimpfworten der Socinianer gedachte, und mit größter Bitterkeit gegen sie, sogar als gegen Unchristen,

*] S. Zerrenners neuen Versuch zur Bestimmung der dogmatischen Grundlehren von Offenbarung und heiliger Schrift, nach dem System der Socinianischen Unitarier. Jena, bei Cröker. 1820. Vorrede, S. X. — XL.

[redacted]



polemisirte, der Name protestantischer und evangelischer Christen ihnen völlig abgesprochen worden ist; sondern daß auch selbst in neuern Zeiten, wo man doch billiger von den verschiedenen christlichen Religionsparteyen zu urtheilen anfing, es nicht an Theologen fehlte, welche glaubten, mit einleuchtenden und siegenden Gründen beweisen zu können, daß den Socinianern die ehrenvolle Benennung protestantischer und evangelischer Christen durchaus nicht zukomme. Ich darf hier nur an die theologischen Symmikta des strengen theologischen Censors, Hrn. Prof. Stange in Halle erinnern, wo im dritten Bande (Halle, 1805. 8.) S. 167 ff. in einem besondern Aufsatze die Frage: Sind Socinianer auch Protestanten? verneinend beantwortet wird. Allein ich muß gestehen, daß ich durch diese Abhandlung nicht überzeugt worden bin, wenn sie gleich das Beste wohl enthalten mag, was noch allenfalls mit einigem Schein gesagt werden kann, um den Socinianern den Namen Protestantischer und Evangelischer Christen streitig zu machen. Ich benutze daher gegenwärtige Gelegenheit, um die von Hrn. Stange aufgestellten Gründe zu prüfen, und die meinigen entgegen zu setzen. Ich darf mir zwar nicht schmeicheln, daß Hr. Stange, (wenn ihm allenfalls dieses Buch in die Hände fallen sollte) seine Meinung ändern werde; denn theils scheint er sich um solche Leute, wie ich bin (nach S. 78.) wenig zu bekümmern, theils ist es durchaus nicht zu erwarten — es wäre vielmehr höchst unbillig, es zu verlangen — daß Leute wie Hr. Stange, die sich einmal in ihr altes System hineingesponnen haben, sich wieder herausspinnen sollten. Allein es möchte doch wohl andern Lesern nicht unlieb seyn, meine Gründe zu wissen, die mich zu der gewagten Behauptung bestimmen, daß auch die Socinianer zu den Protestanten zu rechnen seyen, und wohl

auch evangelische Christen heissen können, so gut als die Lutheraner und Reformirten. —

Bei der Frage: Haben wir ein Recht, die Socinianer zu den Protestanten zu rechnen? kömmt es auf die Hauptfrage an: Warum nennen wir uns Protestanten? Nachdem man diese Hauptfrage beantwortet, muß man jene Frage über die Socinianer bejahend oder verneinend beantworten. Es kommt also auf die Richtigkeit der Beantwortung der Hauptfrage an, welche nämlich dem Geiste und den Grundsätzen der evangelischen Kirche am gemäßesten sey, von welchen die ersten Reformatoren selbst ausgegangen sind, wenn sie gleich, besonders Luther selbst, in der Anwendung sich nicht ganz consequent geblieben sind. — Ueber den Geist und das Grundprinzip der evangelischen Kirche könnte ich mich hier kurz auf das berufen, was ich in meiner gedruckten lateinischen Reformations-Jubelrede (1817) darüber ausgeführt habe, und über die Hauptfrage: warum nennen wir uns Protestanten? auf eine treffliche kleine Schrift des sel. Dr. J. G. Rosenmüller's, welche zu Leipzig 1790 unter demselben Titel herausgekommen und mir so ganz aus der Seele geschrieben ist. Allein da diese Rosenmüllerische Schrift, welche durch die damaligen, besonders Rhunbergischen, Streitigkeiten über die Verbindlichkeit der symbolischen Bücher veranlaßt wurde*), schon dreißig Jahre alt ist, so muß ich mich hier auf die Beantwortung der Hauptfrage wohl selbst auf's Neue, obgleich kurz einlassen, wenn ich jüngeren Lesern verständlich seyn will.

*) Wer alle die Schriften, welche das bekannte K. Preußische Religionsedikt (von 1788) veranlaßt hat, über

Daß die Evangelischen den Namen Protestanten
ilten haben von der Protestation, welche sie im
ır 1529 gegen den letzten Speierischen Reichsab=
:d von demselben Jahre 1529, der weit drückender
sie gewesen, als der erste vom J. 1526., einge=
haben, ist eine bekannte Sache *). Will man nun
:r den spätern Protestanten nur solche verstehen,
he dieselbe Summe von Glaubenslehren
enommen haben, welche Luther und seine Anhänger
der Zeit, als die evangelischen Stände gegen den
en Speierischen Reichsabschied protestirten, für
)r hielten, und auch nachher im J. 1530 in der
ıspurgischen Confession öffentlich bekannten; so ver=
t es sich von selbst, (und es bedarf der ganzen

---

dieses Religionsedikt selbst, über Aufklärung, über das Staatsrecht in Religionssachen, über symbolische Bücher u. d. m. kennen lernen will, und zwar mit den treffenden Kritiken des gelehrten und geistvollen sel. Abts Henke, der vergleiche aus der allg. deutschen Bibliothek B. CXIV. St. 2. und B. CXV. St. 1., welche allumfassende Sammlung nachher auch besonders unter dem Namen des sel. Henke zu Kiel 1793. auf 595 Seiten in gr. 8. erschienen ist.

*) Wer Mehreres hierüber lesen will, vergleiche Vit. Lud. Seckendorfii commentarium historic. et apologetic. de Lutheranismo etc. p. 127 sqq. Christ. Aug. Salig's vollständige Historie der Augsburgischen Confession und derselben Apologie u. s. w. Th. I. S. 131 ff. G. J. Plancks Geschichte der Bildung des protest. Lehrbegriffs u. s. w. Bd. 2. S. 434 ff. (Ausg. 1) — Am ausführlichsten hat diesen Gegenstand behandelt und mit den nöthigen Dokumenten belegt Joh. Joachim Müller in s. Historie von der evangelischen Stände Protestation und Appellation u. s. w. (Jena, 1705. 4.) S. 12. ff.

Stang'schen Deduktion nicht,) daß die Socinianer keine Protestanten seyen, denn Luther glaubte fest an die kirchliche Trinitätslehre, welche die Socinianer verwarfen. Und in der Augsburgischen Confession heißt es im ersten Artikel ausdrücklich:

„Erstlich wird einträchtiglich ecclesiae magno consensu) gelehrt und gehalten, laut des Beschlusses Concilii Nicaeni, daß ein ewig göttlich Wesen sey, welches genannt wird und wahrhaftiglich ist Gott, und seyn doch drei Personen in demselben einigen göttlichen Wesen gleich gewaltig, gleich ewig, Gott Vater, Gott Sohn, Gott heiliger Geist, alle drei ein göttlich Wesen. — Und wird durch das Wort Persona verstanden, nicht ein Stück, nicht eine Eigenschaft in dem andern (non partem aut qualitatem in alio), sondern das selbst besteht (quod proprie subsistit), wie denn die Väter in dieser Sache dieß Wort gebraucht haben. Deshalben werden verworfen alle Ketzereien, so diesem Artikel zuwider sind: als Manichaei, die zween Götter gesetzt haben, einen bösen und einen guten; Item Valentiniani, Ariani, Eunomiani, Mahometisten und alle dergleichen; auch Samosateniani, alt und neu. Damnant et Samosatenos, veteres et neotericos), so nur eine Person setzen, und von den zweeu, Wort und heiligen Geist, Sophisterei machen (astute et impie rhetoricantur) und sagen, daß es nicht müssen unterschiedene Personen seyen; sondern Wort bedeute leiblich Wort (verbum vocale), und der heilige Geist sey erschaffene Regung in Creaturen*). — Wenn also die Socinianer

---

*) Ueber die Samosatenianos neotericos in diesem Artikel. 1. der Augsb. Conf. wurde gestritten, an wen dabei gedacht worden sey. Einige, z. B. Henneken

r damaligen Zeit gelebt hätten, so wären sie aller-
ngs als Samosateniani et Photiniani neoterici von
ıthern und den ersten Reformatoren überhaupt auch
rdammt, und nicht für Glaubensbrüder anerkannt
ɔrden. — Allein wenn Hr. Prof. Stange Prote-
ınten nnd Protestantismns bloß in obigem
engen Sinne genommen haben will, und daraus
gen die Anwendung dieses Ausdrucks auf die So-
nianer bündig argumentirt, so bedaure ich, daß
:. Prof. Stange, der sich doch wohl auch, und
s mit Recht, nebst seinen Glaubensbrüdern den Re-
:mirten, für Protestanten hält, sich so sehr ver-
ʃen konnte, um so mehr, da er (nach S. 67. des
tten Bandes seiner theologischen Symmikta viele
ıhre lang Professor der Kirchengeschichte
vesen ist. Denn jedem Kenner der Reformations-
schichte ist bekannt, daß nur die evangelisch lu-

---

und J. E. Gerhard, meinten unter den Neotericis wären Laelius und Faustus Socinus zu verstehen, machten sich aber dadurch eines lächerlichen Anachronismus schuldig. — Andre, vorzüglich Mosheim (in s. histor. Mich. Serveti) glaubten; es werde damit auf den Ioh. Campanus angespielt. Diesen tritt auch Hr. Prof. Stange (a. a. O.) bei, und beruft sich deswegen auf J. G. Walchii diss. de Somosatenianis neotericis, quorum mentio fit in Augustana Confessione. Jen. 1730. — Allein Hr. Prof. Stange muß diese Walchische Abhandlung nicht gelesen haben, denn J. G. Walch hat in dieser Abhandlung (§. 2.) gerade das Gegentheil mit vielen Gründen gezeigt, daß in der Augsb. Conf. an diesen Joh. Campanus, der damals in Wittenberg studierte, nicht gedacht seyn könne; sondern bloß an den Mich. Servet (Servede) und dessen Anhänger (S. 7. 8. 10 und 11.) Diese Abhandlung steht in J. G. Walchii Miscellaneis sacris (Amsterd. 1744.) p. 122 sqq.

*therischen* Stände diese Protestation eingelegt haben, und daß Luther gegen die Aufnahme der Schweizer in das *protestantische* Religionsbündniß gewaltsam eiferte, und sogar dem Churfürsten von Sachsen in den Kopf setzte, daß es *Gewissenssache* sey, sich mit den *Sakramentirern* in eine Verbindung einzulassen (vergl. Luthers Bedenken, ob die im Artikel vom Abendmahl Dissentirenden mit in das Religionsbündniß genommen werden können? in der Hall. Ausg. s. Werke B. 16. S. 624 ff.). Daher auch der Churfürst von Sachsen das Bündniß mit den Schweizern standhaft abwies, so triftige Gründe ihm auch der verständige Landgraf von Hessen, Philipp, entgegensetzte. — *Luther* zeigte hier allerdings einen sehr unverständigen *Sektenhaß*, der für die gute Sache sehr traurige Folgen hatte. Soviel erhellt aber deutlich aus dem Bisherigen, daß, sowenig auch die *Socinianer* auf den Namen *Protestanten* in jenem strengen Sinne, welcher *durchgängige Glaubenseinigkeit* verlangt, Anspruch machen dürften, auch selbst die *Reformirten* darauf Verzicht leisten müßten; welches doch eine offenbare Ungerechtigkeit wäre, hauptsächlich in unsern Tagen, wo man mehr auf *Vereinigung* der *evangelischen* Parteyen, als auf ihre Trennung mit Recht bedacht ist.

Es muß also durchaus ein andrer Weg eingeschlagen werden, einen bessern, der Natur der evangelischen Religion und Kirche angemessenen Begriff vom *Protestantismus* auszumitteln. — Nicht eine bestimmte Summe von Glaubenslehren kann der Maaßstab des Protestantismus seyn. So entstehen nur Sekten, die den Geist der christlichen Religion ersticken. Wollten wir den Namen eines *Protestanten* von dem individuellen Glauben Luthers und der ersten Reformatoren

berhaupt im J. 1529 abhängig machen; so würden
ir den Katholicismus in die evangelische Kirche ein-
ihren, und den Geist des Protestantismus zerstören,
nd eben dadurch aufhören Protestanten zu seyn. Denn
ir machten ja unsern Glauben abhängig von dem
Glauben Luthers, also von menschlicher Autorität,
ir würden also durch eine solche Handlungsweise nur
ne menschliche und eine kirchliche Autorität mit der
ndern vertauschen. Luther aber machte sich von aller
enschlichen und kirchlichen Autorität in Glaubenssachen
s; selbst von dem Ansehen der Concilien und Kirchen-
iter; und wir sollten zur Autorität Luthers zurückkeh-
n, wenn wir Protestanten seyn wollten? Da
rten wir ja auf, ächte Lutheraner zu seyn, wenn
ir die Grundsätze Luthers verließen, und würden Ka-
oliken, welche ihren Glauben von Kirchen-Autorität
bhängig machen. Und das sollte Protestantismus
yn? — Nein! von den Grundsätzen unserer ersten
eformatoren müssen wir ausgehen, wenn wir ächte
rotestanten seyn wollen. Dieß ist auch die Haupt-
ntwort des sel. Rosenmüllers (in der oben ange-
ührten Schrift) auf die Frage: Warum nennen wir
ns Protestanten? — Der Grundsatz aber, den un-
re Vorfahren in der Protestation aufstellten, und wo-
n sie vorzüglich den Namen Protestanten erhielten,
ar: „daß aller Gewissenszwang unrechtmäßig sey,
d daß die heil. Schrift die einzige untrügliche Richt-
nur des Glaubens und Lebens der Christen sey; aber
ristliche Lehrer dürften auch nicht angehalten werden,
e heil Schrift gerade so zu erklären, wie sie von
tern Kirchenlehrern erklärt worden sey; sondern es
üsse ihnen das Recht zukommen, die Bibel aus ihr
lbst, ohne Rücksicht auf menschliche Autorität zu er-
ären." — Als Protestanten müssen wir also gegen

allen Gewissenszwang auf das feierlichste protestiren, und dürfen in Glaubenssachen keine andere untrügliche Regel und Richtschnur anerkennen, als die wohl verstandene heilige Schrift; aber eben deswegen müssen wir das Recht behalten, selbst zu prüfen, welches nach richtigen Auslegungsregeln und Grundsätzen und dem fleissigen Gebrauche aller exegetischen Hülfsmittel der wahre Sinn und Geist der heiligen Schrift sey, und dürfen uns nicht bloßen Autoritäten preisgeben, da nach dem Ausspruch Luthers selbst Concilien und Kirchenväter sehr mannigfaltig gefehlt haben. — Und Luther nebst seinen Gehülfen sollten gar nicht gefehlt haben? Da machten wir ja die ersten Reformatoren zu untrüglichen Lehrern, wogegen Luther selbst gewaltig protestirt hat. Was wäre uns denn da geholfen, daß wir Protestanten sind, wenn wir wieder Luthern zu unserm Papste machen und den symbolischen Büchern eine Glaubensverbindlichkeit beilegen wollten? Da hingen wir wieder ganz von Autoritäten ab, wie die Katholiken, und es wäre noch die Frage, welche Partey stolzer auf ihre Autoritäten seyn könne, die katholische oder die protestantische? Die katholische zählte die vielen Kirchenväter und Kirchenversammlungen, eine lange Reihe von Päpsten und alte, ehrwürdige Traditionen; die protestantische hingegen Luthern und seine Gehülfen und die symbolischen Bücher! Das wäre eine sehr ungleiche Partie. — Nein! Gewissensfreiheit war es, worauf die ersten Protestanten drangen; darauf müssen wir also auch halten, wenn wir rechte Protestanten seyn wollen. Zwar darf es in keinem evangelischen Staate an guten Kirchenordnungen und Lehrvorschriften fehlen, damit durch keine zügellose Lehrfrechheit Verwirrungen in den Gemeinden entstehen; jedoch sind diese einer steten Abänderung mit dem Laufe der Zeit unterworfen. Aber eigentliche Glaubens-

vorschriften stehen nicht nur mit den allgemeinen Menschenrechten, sondern auch mit dem Geiste des Protestantismus in geradem Widerspruche. Nur die heilige Schrift, besonders des N. T., kann und soll Regel und Richtschnur für die Protestanten seyn; weswegen sie sich auch Evangelische nennen. Und wollte man die symbolischen Bücher unsrer Kirche, so ehrwürdige Documente aus der ersten Periode der protestantischen Kirche sie auch immer sind, als Glaubensvorschriften neben die heilige Schrift setzen: so wäre dieß ganz gegen die erste Absicht derselben und gegen die ersten Grundsätze der Reformation, welche sie in ihrer Protestation im J. 1529. deutlich ausgesprochen haben; und es verriethe eine wahre Symbololatrie, wogegen schon der fromme Spener zu seiner Zeit kräftig geeifert hat.

Sollte aber aus diesen Grundsätzen für die Gewissensfreiheit nicht zu viel folgen? Mußten demnach nicht auch diejenigen zu den Protestanten gerechnet werden, welche gegen Alles, gegen Gott, Weltregierung und Vorsehung, gegen Unsterblichkeit, gegen Jesum, den Weltheiland u. s. w. protestiren? Nein, antworte ich, dieß folgt nicht aus dem Gesagten. Die Reformatoren gehen in ihrer Protestation von dem Grundsatze aus: daß nur die heilige Schrift Regel und Richtschnur unseres Glaubens sey. — Wer also die heilige Schrift als Regel und Richtschnur unseres Glaubens verwirft, kann nicht zur protestantischen Kirche gerechnet werden, kann nicht Protestant im kirchlichen Sinne heissen. *) Der Protestant muß

*) Damit soll aber nicht gesagt seyn, daß ein Atheist oder Naturalist nicht in einem christlichen Staate geduldet

also ein evangelischer Christ seyn. Der Protestant als solcher, macht sich unabhängig von aller menschlichen Autorität in Glaubenssachen; aber als evangelischer Christ macht er sich abhängig von anerkannter göttlicher Autorität; und diese findet er im Evangelium. Allein eben deswegen möchte es nicht rathsam seyn, den Namen Protestanten abzuschaffen (wie in neuern Zeiten in Vorschlag gekommen ist), und bloß Evangelische Christen zu sagen. Der Name Protestant ist sehr bedeutend und drückt das Negative (Unabhängigkeit von menschlicher Autorität in Glaubenssachen, und christliche Gewissensfreiheit) aus; Evangelisch aber bezeichnet das Positive (Glauben an das göttliche Evangelium). Beides (das Positive und Negative) ist bei dem ächten Protestanten mit einander verbunden; Eins greift in das andre ein. Wenn man die Protestanten bloß Evangelische nennen wollte, so könnte leicht wieder ein Glaubenszwang, eine Verpflichtung auf eine bestimmte, nach einer gewissen Dogmatik gemodelte Bibelauslegung eingeführt werden, mit welcher aber der Protestantismus unverträglich ist.

---

werden solle. Der Glaube ist etwas Subjectives; das den Staat nichts angeht; wenn nur Jemand ein rechtlicher Staatsbürger ist. In einem rechtlichen Staate muß jeder Bürger volle Gewissensfreiheit haben. Aber freilich ist, mir wenigstens, ein solcher Freigeist immer verdächtig. In abstracto kann ich mir zwar einen Atheisten als einen sehr rechtlichen Mann und Staatsbürger denken; aber in concreto, wenn ich die Menschen nehme, wie sie einmal sind, kann ich von einem Menschen, der keinen Gott, keine Vorsehung, keine Unsterblichkeit glaubt, nicht viel erwarten. Und eben deswegen verdient er unter einer besondern polizeilichen Aufsicht zu stehen. —

Nach dieser Auflösung der ersten Hauptfrage: arum nennen wir uns Protestanten? wird nun die )eite Frage (welche eigentlich nach unserer Absicht r die Hauptsache ist): Haben wir ein Recht, die ocinianer zu den Protestanten zu zählen? cht zu beantworten seyn. Herr Zerrenner hat in sei: oben erwähnten Abhandlung deutlich gezeigt, daß Socinianer die göttliche Autorität der heiligen Schrift erkennen, und sich blos von menschlicher Autorität reissen, daß sie nichts in der christlichen Religion wahr annehmen, als was deutlich in der heiligen hrift enthalten ist; ja Socin selbst wollte von einer oßen Vernuftreligion nichts wissen, und war in die: Punkte so streng, als Harms; nur durfte ein rsatz der Vernunft nicht widersprechen *). Wenn o der Hauptcharakter des Protestantismus darin )t: daß man in Glaubenssachen aller menschlichen torität widerspricht und sich bloß von wohlverstande: Aussprüchen der heiligen Schrift, als göttlicher fenbarung, besonders von den Aussprüchen su selbst, als des göttlichen Stifters unserer Re: ion abhängig macht; so gehören gewiß auch die So: ianer, welche diese Hauptgrundsätze des Protestantis: s streng vertheidigen, eben so gut zu den Protes: nten, als die Lutheraner und Reformirten. Ja sie d noch consequentere Protestanten, als die ältern

*) Hier stand Socin wieder auf einem höhern Standpunkt, als Harms; seine Vernunft konnte nicht so viel ver: tragen, als die Harmsische Vernunft. Aber freilich ließ sich auch Socin durch den Eigensinn seiner Vernunft zu mancher falschen Schrifterklärung verleiten. Es wäre nur noch die Frage, welche Partei sich die meisten schiefen Bibelerklärungen habe zu Schulden kommen las: sen, die Socinianische oder die Antisocinianische?

lutherischen und reformirten Theologen, die sich nur zu sehr von den Entscheidungen Luthers, Zwinglis und Calvins abhängig machten, und Andre verketzerten, welche dieß nicht thaten. War dieß nicht höchst inconsequent? Wir sollen nicht Kephisch, nicht Paulisch, nicht Apollisch seyn, sondern Christisch (1 Kor. 1, 12. 13.) — Und eben deswegen gehören auch die Arminianer noch mit größerm Rechte zu den Protestanten, welche sehr consequent zwar Confessionen, aber keine verpflichtenden symbolischen Bücher haben, wie die Lutheraner und Reformirten unter sich einführten, woraus ein wahrer katholischer Glaubenszwang entstand, der mit dem Geiste des Protestantismus in offenbarem Widerspruch war. Aber eben deswegen zeichneten sich auch die Theologen der Arminianer, Episcopius, Grotius, Limborch durch Geist, Gelehrsamkeit und wahrhaft christlichen Sinn so vorzüglich aus, weil sie sich durch keine Glaubensformeln gefesselt fühlten. Und dann erst wurde es im vorigen Jahrhundert heller in unsrer Kirche, als man die Schriften dieser trefflichen Männer studirte und sich nach ihnen bildete. Gott gebe nur allen christlichen Theologen einen ächt arminischen Sinn! Alsdann werden sie sich eben so weit von grobem Mysticismus, offenbarer Unvernunft und abscheulicher Intoleranz entfernt halten, als vom bloßen Naturalismus, von Immoralität und Frivolität. Und so werden sie erst ächt protestantische Theologen seyn.

Doch wollen wir noch die Einwendungen des Hrn. Prof. Stange hören, warum die Socinianer nicht Protestanten heissen können. Erst schiebt er seinen Gegnern einen falschen Syllogismus unter, um sie desto leichter bekämpfen zu können. Er setzt (a. a. O. Seite 177.) bei seinen Gegnern voraus, daß sie deswegen die Socinianer für Protestanten hielten, weil sie bei ihren

gionskenntnissen doch durch Vernunft und Schrift wie neuern Protestanten, gebrauchten, und bringt nun Argumentation in folgenden Syllogismus: Derje-, welcher bey seiner Religionserkenntniß Vernunft Schrift gebraucht, ist ein Protestant. Nun gebrau- die Socinianer bey ihrer Religionskenntniß Vernunft Schrift; Also sind sie Protestanten. Nun wendet Hr. . Stange sehr natürlich ein; Also müßten auch die olikén Protestanten seyn; denn sie gebrauchten bei ih- Religions-Unterricht auch Vernunft und Schrift. Ja, i man die Vertheidiger des Protestantismus der Soci- er so albern argumentiren läßt; so hat freilich Hr. . Stange ein sehr leichtes Spiel. — Oben ar- entirten wir aber ganz anders, so: „Wer in Glau- sachen keine menschliche Autorität (weder der Tradi-, noch der Koncilien und Kirchenväter, noch weni- der Päbste) anerkennt, sondern bloß die heilige rift als Regel und Richtschnur seines christlichen ubens annimmt, der ist ein Protestant; Nun thun dieß die Socinianer nach dem, was in der führten Abhandlung des Hrn. Dr. Zerrenner's geschickt ausgeführt worden ist: Also sind die inianer auch Protestanten. Paßt nun noch Einwendung des Herrn Prof. Stange? — Ein rer Einwurf desselben (S. 178.) daß der Socinia- sich eben dadurch, daß ihm die Vernunft eine Re- ionserkenntnißquelle sey, vom Protestanten rscheide, und ihm aus diesem Grunde dieser Name nicht zukomme, "ist ein offenbarer Beweis, daß Prof. Stange sich mit dem eigentlichen System Socin nicht genau bekannt gemacht habe. So- läugnete ja, daß die Vernunft die Erkenntnißquelle Religion sey, er verwirft ja die Vernunftreligion, behauptet, daß alle Religionslehren nur durch fenbarung den Menschen bekannt geworden seyn,

und verwirft also allen Unterschied zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion. Wie kann sich also der Socinianer dadurch von dem Protestanten unterscheiden, daß ihm die Vernunft die Erkenntnißquelle der Religion sey, dem Protestanten aber nicht? Nur nimmt der Socinianer nichts an, was gegen die Vernunft ist; und dieß ist ja auch unter den übrigen Protestanten allgemein angenommen. — Es ist also auch falsch, was S. 179 von Hr. Prof. Stange gesagt wird: „Der Socinianer verwirft die Gottheit Christi, weil er diesen Satz nicht aus seiner Vernunft herleiten kann; er erklärt daher dieses Dogma, das in der Bibel sich findet, nach den Begriffen seiner Vernunft.“ Nicht doch! der Socinianer verwirft deswegen die Gottheit Christi, weil sie gegen seine Vernunft ist, (nicht weil er sie nicht aus seiner Vernunft herleiten kann, und deswegen kann er sie auch nicht in der Bibel finden, weil er an die göttliche Autorität der Bibel glaubt.' — Hr. Pr. Stange geht noch von den Begriffen und Ansichten der ältern Polemiker aus. Mit diesen Bemerkungen fällt nun auch alles Uebrige weg, was Hr. Pr. Stange in seinem Aufsatze gegen die Socinianer und gegen ihre Würdigkeit Protestanten zu heißen, gesagt hat! denn es beruhet alles von ihm Gesagte auf Mißverständnissen. Bald hat er den Begriff von Protestantismus falsch aufgefaßt, bald den ächten Socinianismus nicht begriffen; sondern Alles nach der gemeinen Polemik behandelt. Hiermit wäre also wohl evident erwiesen, daß die Socinianer allerdings ein Recht haben, zu den Protestanten gezählt zu werden.

Zum Schlusse möchte es in unsern, für liberales Studium der Theologie bedenklichen Zeiten nicht überflüssig seyn, ein freimüthiges Urtheil des ehrwürdigen

sel. Rosenmüllers *) ins Andenken zu bringen. Die Stelle lautet so: Einige Theologen haben angefangen, das alte scholastische kirchliche System wieder in Schutz zu nehmen. Tertullianische, Augustinische, Anselmische Vorstellungen von gewissen Dogmen haben ihren ganzen Beifall, so wenig sie auch mit richtig verstandenen Stellen der Bibel und mit der gesunden Vernunft übereinstimmen. Das soll Orthodoxie heissen. Wenn aber eine Religionslehre weder mit Grundsätzen der unbefangenen Vernunft, noch mit klaren Aussprüchen der heiligen Schrift übereinstimmt, so ist sie nach meiner geringen Einsicht nicht orthodox, sondern heterodox." „Es kommt also hierbei Alles auf eine richtige Exegese an." — Gott schenke und erhalte uns doch recht viele so fromme, so gelehrte und so liberale Theologen, als der sel. Dr. Rosenmüller war! Die Zeit bedarf ihrer.

---

*) In s. Beitrag zur Homiletik. Leipz. 1814. 8. S. 49. f.

# C.

# Dogmatik.

XXXV.

# Einige Hauptgründe gegen die Ewigkeit der positiven Höllenstrafen.

Meine beiden Hauptargumente, die ich bisher in meinen dogmatischen Vorlesungen gegen die Ewigkeit der positiven Höllenstrafen vorzutragen pflegte, lege ich hier öffentlich zur Prüfung vor. Das erste Argument beruht darauf, daß der gewöhnliche Unterschied zwischen voluntas Dei antecedens und consequens falsch und der höchsten Vollkommenheit Gottes zuwider ist. Der ganze Unterschied zwischen voluntas Dei antecedens et consequens, efficax et inefficax, efficiens et non efficiens beruhet auf einem groben Anthropomorphismus. (vergl. Ulrich Initia philosoph. de natura divina §. 69). Gott muß zwar alles Gute wollen, aber nur in dem besten Zusammenhange; folglich nur dasjenige, was in der von ihm bestimmten Weltverknüpfung wirklich wird; denn alles, was Gott ernstlich will, muß auch wirklich werden. — Entweder will also Gott die

Besserung des auf dieser Welt beharrlich Lasterhaften, oder nicht. Das Letztere wäre gegen seine höchste Güte und Heiligkeit. Also kann nur das Erstere statt finden: Gott will die Besserung der hier beharrlich Lasterhaften. Aber in der gegenwärtigen Welt kann er sie nicht wollen, denn sonst wäre sie wirklich; sie ist aber hypothetisch unmöglich (denn sie wäre bei dem beharrlich Lasterhaften nur durch einen Allmachtsakt, also nur durch Aufhebung der moralischen Freiheit den Menschen denkbar; folglich ist sie moralisch, also hypothetisch in Gott unmöglich.) Gott kann sie also nur in der künftigen Welt, als dem beßten und dieser Besserung günstigsten Zusammenhange wollen. Folglich muß die Bekehrung der hier beharrlich Lasterhaften in der künftigen Welt nicht nur möglich, sondern auch wirklich seyn; denn was Gott will, muß geschehen. — So bald aber der Mensch sich bessert, so hört der Zweck der positiven göttlichen Strafen in jener Welt auf, und mit ihm diese Strafen selbst: sie können also nicht ewig fortdauern. — Dieses wird durch das andere sehr apagogische Argument vielleicht noch einleuchtender. — Wenn die Strafen der Verdammten in jener Welt ewig sind, so kann der Zweck derselben — ex hypothesi des Fortsündigens und der Nichtbesserung der Verdammten nicht in den Gestraften selbst liegen; denn sie werden dadurch weder gebessert noch glücklich. Folglich müßte der Zweck dieser ewigen Strafen ausser den Gestraften zu suchen seyn. Dieß kann aber nicht angenommen werden. 1) Denn dieser Zweck müßte die Abschreckung anderer seyn. Wessen? Der übrigen Verdammten? Diese erfahren ja selbst die Strafen ihrer Sünden und finden also in ihrer eignen Empfindung Abschreckung genug. Oder der vollendeten Frommen? Diese sind aber schon im Guten gestärkt, besonders da sie jetzt keine Reize der Sinnlichkeit mehr

haben; und ihre Vernunft eine entschiedene Oberherrschaft behauptet, daß sie keine Abschreckung durch fremde Strafen bedürfen, um gut zu bleiben. 2) In diesem Falle, wenn die Verdammten nicht um ihrer selbst willen — zu ihrer eigenen Besserung; sondern bloß um anderer willen gestraft würden, behandelte sie Gott bloß als Mittel, nicht als Selbstzweck. Dieß ist aber gegen die höchste Moralität Gottes nach den Grundprincipien der praktischen Vernunft. Wir dürfen keinen Menschen bloß als Mittel, sondern müssen ihn als Selbstzweck behandeln; und Gott, der dieses Grundgesetz in unsere moralische Natur gelegt hat, sollte anders handeln können? — Es muß also der Zweck der positiven Strafen jenes Lebens wenigstens zugleich mit in den Gestraften selbst liegen, und dieser kann kein anderer seyn, als die moralische Besserung und Veredlung der Verdammten. Wenn aber diese Besserung durch die Strafen nicht wirklich erfolgte, oder vielleicht, wie einige behaupten, gar nicht erfolgen könnte, so setzte sich Gott einen Zweck vor, den er nicht erreichen könnte. Dieß ist aber Gottes ganz unwürdig: Gott muß den sich vorgesetzten Zweck wirklich erreichen; folglich muß auch die moralische Besserung der Verdammten in der Ewigkeit wirklich erfolgen. — Wenn also die Ewigkeit der positiven Strafen nur unter der Bedingung der Nichtbesserung der Verdammten angenommen werden kann; die Besserung aber wirklich erfolgen muß: so können auch die positiven Strafen der Verdammten nicht ewig seyn. Denn sonst müßte man annehmen, daß die positiven Strafen der Verdammten auch nach erfolgter Besserung derselben fortdauerten: daß also Gott ohne Zweck in alle Ewigkeit fortstrafte. Wie ungereimt aber dieß sey; sieht jeder von selbst ein.

[redacted]

# XXXVI.

## urze Prüfung einiger philosophischer auptgründe gegen die Wunder, nebst etlichen andern Ansichten dieses Gegenstandes.

Erster Grund. „Der Begriff eines unders überhaupt, und eine übernatürliche ffenbarung insbesondere widerstreitet den thwendigen Gesetzen unsers Erkenntniß- rmögens." — Der anonyme Hr. Verf. der un- ı genannten Schrift *) geht hier von den Kantischen rundsätzen von Zeit und Raum und Causalität aus.

*) Ausführliche Erklärung der sämtlichen, in den mosaischen Schriften enthaltenen Wundergeschichten aus natürlichen Ursachen. Durchaus begleitet mit philologischen, kritischen und historischen Anmerkungen, nebst einer Abhandlung über Wunder und Offenbarung. Ein Gegenstück zu Ecks Erklärung der Wundergeschichten des neuen Testaments. Berlin, 1800.

Diesen zufolge behauptet er: „Es ist ungereimt, wenn man das Verhältniß von Ursachen und Wirkungen auf etwas anwenden will, was nicht sinnlich vorstellbar ist, und also nicht in der Zeit existirt,“ und, „Eine Ursache außer der Zeit verbunden mit einer Wirkung in der Zeit ist etwas ganz undenkbares, ein Nexus ohne Zusammenhang.“ — Wenn diese Grundsätze richtig wären, so müßte man freilich Wunder und Offenbarung für unmöglich halten. Allein wir haben uns bisher noch immer nicht von ihrer Wahrheit überzeugen können: wir können noch immer nicht begreifen, wie man nach der Logik schließen dürfe: „Weil die reine Form der Zeit die nothwendige Bedingung alles dessen ist, was der Mensch in der Sinnenwelt sich vorstellen mag: so kann in der übersinnlichen Welt nichts in der Zeit geschehen, und keine Causalität dort statt finden.“ — Wir sehen wohl ein, daß man nicht so schließen dürfe: Es ist so in der Sinnenwelt. E. muß es auch in der übersinnlichen Welt so seyn; denn freylich könnten dort ganz andere Gesetze statt finden; aber wir sehen nicht ein, wie man schließen dürfe, So ist es in der Sinnenwelt, E. ist es unmöglich. daß es in der übersinnlichen Welt eben so seyn könnte. — Und ist dieser Schluß falsch, so fällt das ganze Argument des Hrn. Verf. der genannten Schrift für die Unmöglichkeit der Wunder und der Offenbarung. Der Mensch ist zwar an das Gesetz der Causalität gebunden; aber dieser Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung bleibt ja auch, wenn die Ursache in der übersinnlichen Welt zu suchen ist. Natürlich ist dieß freilich nicht, und ohne die überzeugendsten Gründe ist es freilich ungereimt, die Causalität außer der Natur zu suchen, weil die Erfahrung für die natürliche Causalität spricht; allein hier ist nur von absoluter

Unmöglichkeit die Rede. Aber — sagt der erwähnte Hr. Verf. — „eine Ursache außer der Zeit, verbunden mit einer Wirkung in der Zeit, ist etwas ganz Undenkbares." Dieß sieht einem Sophisma ziemlich ähnlich. Wir müssen nur unterscheiden ein Wesen, das eine Ursache ist, und in sofern es eine Ursache ist (in sensu diuiso et composito). In sofern ein übersinnliches Wesen eine Wirkung in der Zeit hervorbringt, so müssen wir freilich die Causalität, also auch das Wesen, in sofern es Ursache ist, in der Zeit denken; aber auch nur bloß in diesem Causalnexus; an sich könnte es als übersinnliches Wesen immerhin außer der Zeit seyn. — Endlich folgte auch eben so natürlich aus dem Argumente dieses Hrn. Verfassers, daß Gott entweder nicht einmal Schöpfer der Welt seyn könne, oder daß er selbst ein Naturwesen seyn müsse.

Zweiter Grund. „Die Gesetze der Natur sind ewig und unveränderlich. Alle Erscheinungen und Dinge in der Welt richten sich nach denselben. Wunder heben sie auf. Also sind Wunder unmöglich." — Wir haben uns noch nie überzeugen können, daß die Wunder die Naturgesetze aufheben, so oft dieß auch schon gesagt worden ist. Etwas wird aufgehoben, wenn es nicht mehr gilt. Alsdann würden also durch Wunder die Naturgesetze aufgehoben, wenn jene machten, daß diese nichts mehr gälten. Allein die Naturgesetze bleiben in ihrem Werthe; alles, was durch natürliche Ursachen hervorgebracht wird, muß nach Naturgesetzen geschehen. Bey Wundern nimmt man nur an, daß in einzelnen, äußerst seltenen Fällen etwas — nicht zu Naturzwecken, sondern zu höhern Zwecken — übernatürlich ge-

Diesen zufolge behauptet er: „Es ist ungereimt, wenn man das Verhältniß von Ursachen und Wirkungen auf etwas anwenden will, was nicht sinnlich vorstellbar ist, und also nicht in der Zeit existirt," und „Eine Ursache außer der Zeit verbunden mit einer Wirkung in der Zeit ist etwas ganz undenkbares, ein Nexus ohne Zusammenhang." — Wenn diese Grundsätze richtig wären, so müßte man freilich Wunder und Offenbarung für unmöglich halten. Allein wir haben uns bisher noch immer nicht von ihrer Wahrheit überzeugen können: wir können noch immer nicht begreifen, wie man nach der Logik schließen dürfe: „Weil die reine Form der Zeit die nothwendige Bedingung alles dessen ist, was der Mensch in der Sinnenwelt sich vorstellen mag: so kann in der übersinnlichen Welt nichts in der Zeit geschehen, und keine Causalität dort statt finden." — Wir sehen wohl ein, daß man nicht so schließen dürfe: Es ist so in der Sinnenwelt. E. muß es auch in der übersinnlichen Welt so seyn; denn freylich könnten dort ganz andere Gesetze statt finden; aber wir sehen nicht ein, wie man schließen dürfe, So ist es in der Sinnenwelt, E. ist es unmöglich. daß es in der übersinnlichen Welt eben so seyn könnte. — Und ist dieser Schluß falsch, so fällt das ganze Argument des Hrn. Verf. der genannten Schrift für die Unmöglichkeit der Wunder und der Offenbarung. Der Mensch ist zwar an das Gesetz der Causalität gebunden; aber dieser Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung bleibt ja auch, wenn die Ursache in der übersinnlichen Welt zu suchen ist. Natürlich ist dieß freilich nicht, und ohne die überzeugendsten Gründe ist es freilich ungereimt, die Causalität außer der Natur zu suchen, weil die Erfahrung für die natürliche Causalität spricht; allein hier ist nur von absoluter

es noch nicht widerlegt ist, so wird auch mit allen diesen Argumenten nichts gegen Wunder und Offenbarung gewonnen. — Daß aber jene Vermuthung, daß viele Gegner die Gottheit nicht mehr außer der Natur suchen, und davon eigentlich in ihren Argumenten ausgehen, keine leere Einbildung sey, erhellt aus dem folgenden dritten Grunde, wo der Hr. Verf. ausdrücklich sagt: „Es ist keine Kraft Gottes außer der Natur erdenkbar; alles, was Gott thut, ist in dem unermeßlichen Gebiete der Natur; Gott kann nicht anders, als durch die Natur wirken.“ Wenn nur alles dieß erst erwiesen wäre! Wenn aber der Hr. Verf. dieß mit dem Satze zu beweisen glaubt, „sonst müßte man zugeben, daß in Gott eine Kraft müssig liege“: so scheint hier wieder eine Verwirrung der Begriffe — nach dem herrschenden System — zum Grunde zu liegen; denn der Orthodoxe kann immer sagen: In Gott ist beständige Thätigkeit, beständiges Vorstellen und Wollen; aber Gott kann nichts, als das Beßte wollen; dieses Beßte hängt von den Zeitverhältnissen ab; Gott kann also etwas bestimmtes nach seiner höchsten Weisheit auch nur so wollen, daß es zu einer bestimmten Zeit außer ihm wirklich werde. Diese bestimmte an Zeitverhältnisse geknüpfte Aeußerung der göttlichen Kraft kann also auch nur zu einer gewissen Zeit eintreten, ohne daß deßwegen die innere Kraft Gottes so lange müssig läge.

Vierter Grund. „Wunder und übernatürliche Offenbarung widerstreiten den Gesetzen der ewigen Weisheit der Gottheit.“ — Hier wird vorausgesetzt, daß die Naturgesetze allein zu den ewigen Gesetzen der göttlichen Weisheit gehören. Al-

lein das läugnet der Wunderglaubige, und behauptet dagegen, daß die Wunder eben so gut in den ewigen Gesetzen der Weisheit gegründet gewesen seyen. Eben der Gott, sagt er, der für die Natur die bestimmten Naturgesetze festgesetzt hat, beschloß auch nach denselben Gesetzen seiner Weisheit, für höhere Zwecke, zu einer gewissen Zeit etwas Außerordentliches zu thun, um eben dadurch die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen auf einen gewissen Lehrer einer bessern Religion hinzulenken, und ihn dadurch als seinen Gesandten zu legitimiren.

Fünfter Grund. „Die angeblichen Zwecke, welche Gott durch die Wunder soll haben erreichen wollen, waren theils höchst armselige und unwürdige Zwecke, theils konnten sie durch die Gesetze der Natur eben so gut erreicht werden.“ — Dieß wäre allerdings ein sehr wichtiger Grund, wenn er sich nur erweisen ließe. Das müßte aber durch eine Induction geschehen; und da möchten die Wunder Jesu eine starke Instanz machen. Statt dessen begnügt sich aber der Herr Verf. damit, das angebliche Wunder des Stillstandes der Sonne und des Mondes Jos. X. lächerlich zu machen. So kann man sich freilich den Beweis leicht machen: ist dieß aber redlich? Zwar sollte diese Abhandlung hauptsächlich nur eine Einleitung zu der natürlichen Erklärung der Wunder des alten Testaments seyn; und da geben wir zu, daß dieser Grund vollkommen passend ist. Aber so hätte er doch, ohne nähere Beweise, besonders aus dem Neuen Testamente, nicht so stark und nicht so allgemein ausgedrückt werden sollen. —

[redacted]



Sechster Grund. „Die Wunder haben alle keinen erreichbaren Zweck gehabt, und stehen eben darum mit der Weisheit Gottes im offenbarsten Widerspruch." — Auch dieser Grund ist hier nur einseitig ausgeführt. Wahr ist es allerdings, daß Wunder keine Lehrsätze wahr machen können, wenn sie nicht an sich wahr sind. Aber das behaupten wir auch nicht, sagen die Wunderglaubigen, sondern nur: daß Gott keine Wunder thun könne zur Bestätigung einer Unwahrheit: daß also in sofern ein wahres Wunder allerdings ein Kriterium der Wahrheit sey. — Allein warum sind denn die auch schon oft angegebenen vorzüglichsten Zwecke der Wunder des N. Test. hier mit Stillschweigen übergangen? Wunder, sagt man, sollen Legitimation der göttlichen Sendung eines Lehrers seyn, und die Aufmerksamkeit sinnlicher Zeitgenossen auf dessen Unterricht hinlenken, die sonst keinen Sinn dafür haben würden. — Aber „die Endzwecke wurden nicht erreicht", sagt der Hr. Verf. — Ja, wenn dieß erwiesen werden könnte, so wäre allerdings das Nichtseyn (nicht die Unmöglichkeit) der Wunder erwiesen; denn Gott kann sich keine bestimmten Zwecke vorsetzen, die nicht erreicht werden, und keine unwirksamen Mittel anwenden. — Allein — (um bey dem N. Test. stehen zu bleiben; denn über die Wunder des A. Test. verlohnt sich's ohnehin nicht der Mühe, viele Worte zu verlieren) — verschafften nicht offenbar die Thaten Jesu ihm einen größern Zulauf und Anhang, als er ohne sie auch durch den vortreflichsten Religionsunterricht erhalten haben würde? Hielt man ihn nicht deßwegen für einen großen Propheten und göttlichen Gesandten, der Worte des ewigen Lebens habe? Befestigten nicht die Wunder Jesu seine vertrauten Schüler in ihrem Glauben und in ihrer Anhänglichkeit an ihn? Und wodurch verbreitete

sich denn das Christenthum so sehr nach der Auferstehung Jesu? Bloß durch die innere Würde der Lehre Jesu? Gewiß nicht; sondern hauptsächlich durch den Glauben an ihn, als einen durch Wunder, besonders durch seine Auferstehung hinlänglich legitimirten göttlichen Gesandten zur Erlösung der Menschen. Wie kann man also noch behaupten, daß die Zwecke der Wunder nicht erreicht worden seyen? — Aber freilich eine andere Frage ist es, ob die Thaten Jesu wahre Wunder, im theologischen Verstande, außerordentliche und übernatürliche Begebenheiten, oder nur wunderbare, obgleich sehr natürliche Ereignisse gewesen sind. Dieß gehört in ein ganz anderes Kapitel. Hier ist nur davon die Rede, ob die Begebenheiten, die man für wahre Wunder hält, nicht ihre Absicht erreicht haben.

Allein der Hr. Verf. der öfters erwähnten Schrift begnügt sich nicht einmal mit dem Beweise der absoluten Unmöglichkeit der Wunder; er will sogar im zweiten Abschnitte die Schädlichkeit des Glaubens an Wunder beweisen, um daraus auf einem andern Wege die Unmöglichkeit der Wunder und der Offenbarung zu zeigen, weil sich Gott unmöglich eines Mittels bedient haben könne, das der Menschheit den größten Schaden zugefügt und ihre Würde zertrümmert hat." — Den Beweis dieser Schädlichkeit des Glaubens an Wunder und Offenbarung stützt der Hr. Verf. auf folgende 5 Sätze: „1) Dieser Glaube hat die Vernunft und Würde des Menschen erniedrigt; 2) Er hat den Aberglauben in die Welt gebracht und unterhalten; 3) alle Glaubenseinigkeit unmöglich gemacht; 4) der moralischen Veredlung einen großen Schaden zugefügt, und 5) die Hierarchie erzeugt, in deren Gefolge Bar-

baren, Unterdrückung der heiligsten Menschenrechte, Intoleranz, Verfolgung, Blutvergießen ꝛc. sich befinden.“ Alles dieß wird hier sehr scheinbar ausgeführt, weil die Geschichte selbst die Wahrheit dieser Sätze zu verbürgen scheint. — Aber wie kommt es in aller Welt, daß man sich in unserm philosophischen Zeitalter so grobe Fehler gegen die Logik erlaubt, und fallacias accidentis und a dicto secundum quid ad dictum simpliciter, wie die alte Logik sagt, begeht, die man sonst einem Schriftsteller entweder als grobe Unwissenheit der Logik oder als Bosheit angerechnet haben würde? — Wo hat denn der Hr. Verf. bewiesen, daß alles das, was er dem Glauben an Wunder und Offenbarung aufbürdet, aus dem Wesen dieses Glaubens, nothwendig und in allen Fällen folge, und daß der bloße Glaube an die göttliche, durch Wunder bekräftigte Sendung Jesu, ohne Vermischung mit anderm Aberglauben und Priesterbetrug, alle diese traurigen Folgen gehabt habe und haben müßte? Der Hr. Verf. giebt ja selbst zu, daß die Lehre Jesu vortreflich sey: wie konnte denn nun ihre göttliche Bestätitung schädlich werden? Nur die Verfälschung der göttlichen Lehre Jesu (nicht ihre göttliche Bestätigung), und der Glaube an fortdauernde Wunder und Offenbarungen konnte die angeführten traurigen Folgen haben. — So verschwinden aber auf ein Mal alle die schrecklich klingenden Vorwürfe; und nur der erste Vorwurf: „daß die Vernunft und Würde des Menschen durch diesen Glauben erniedrigt werde“, verdient noch eine besondere Rücksicht. Der Gegner giebt doch selbst zu — was Kant so oft sagt — daß Religion Vorstellung des Sittengesetzes als Willen Gottes sey. Was thut denn aber die wahre Offenbarung anders, als daß sie das Sittengesetz als Willen Gottes darstellt, und diese Vorstellung in den Menschen zu erwe-

cken und zu erhalten sucht? Wie kann man also sagen, daß eine Offenbarung die Würde des Menschen erniedrige? — „Allein dazu braucht man keine Offenbarung; das sagt uns schon die Vernunft.“ — Ja, wenn nur die Vernunft aller Menschen zu allen Zeiten eine reine Vernunft wäre! Frage man doch die Geschichte und die Erfahrung! Wie lange Zeit kostete es nicht, bis nur die Philosophen zur reinen Ansicht der Moral gelangten; Und wenn nun gar die Vernunft bloß im Dienste der Sinnlichkeit steht: ist es da nicht Wohlthat, wenn sie durch einen göttlichen Lehrer wieder geweckt und in ihre Würde eingesetzt wird? — Zeichen einer erniedrigten Vernunft ist also zwar eine Offenbarung, aber nicht wirkende Ursache — wenigstens nicht an sich, sondern nur durch schändlichen Mißbrauch. Sie erhöht vielmehr wieder — und nur das kann ihr Endzweck seyn — die Vernunft zu ihrer ursprünglichen Würde und zur Oberherrschaft über die Sinnlichkeit. Durch Sinnlichkeit (durch auffallende Phänomene der Sinnenwelt, als Begleiter einer höhern Belehrung) — führt sie die Menschen zur Vernunft und zur Herrschaft über die Sinnlichkeit. Sie bewirkt also das, was die Vernunft selbst zwar bewirken sollte, aber unter gewissen Umständen — im Stande ihrer tiefsten Erniedrigung — nicht selbst bewirken kann. — Dies ist die reinere Ansicht der Offenbarung. Warum widerlegt man denn nicht diese, wenn man gegen die Offenbarung streitet? Warum streitet man nur gegen leere Schatten — gegen veraltete und längst aufgegebene dogmatische oder gar abergläubische Ideen? Höre man doch endlich einmal auf, wie es seit einiger Zeit Mode wird, mit ein Paar neuen philosophischen Ideen sich zu begnügen, und damit gleichsam aus der Tasche zu spielen! Bilde man sich wenigstens nicht ein, damit den Glauben an

Wunder und Offenbarung sogleich wegphilosophirt zu haben! Die Sache liegt tiefer, und erfordert gründlichere Untersuchung. —

Wir müssen es uns übrigens freilich gefallen lassen, daß mancher neuer Philosophe oder Theologe bedenklich über uns den Kopf schüttelt, der uns vielleicht mehr Aufklärung bisher zugetraut hat. Allein wir können nicht anders als nach unserer Ueberzeugung sprechen; und unsere Ueberzeugung ist nun einmal aus den angeführten Gründen, daß mit den aufgestellten Entwürfen durchaus nichts gegen den Glauben an Wunder und Offenbarung gewonnen wird. Will man also diesen Glauben doch erschüttern, so verstärke man entweder die Gründe für die Unmöglichkeit der Wunder und Offenbarung, und stelle diese Unmöglichkeit von einer ganz andern Seite vor; oder man gebe den Beweis der Unmöglichkeit ganz auf, und schränke sich bloß auf die Unwahrscheinlichkeit, Unerweislichkeit und Entbehrlichkeit der Wunder des Neuen Testamentes und einer unmittelbaren Offenbarung ein: so könnte man sich vielleicht eher einen glücklichen Erfolg versprechen. Wir bauen unsern festen Glauben an Jesum und seine Lehre nicht auf Wunder, und können daher ruhig jeder Reform des bisherigen Kirchenglaubens über diesen Punkt entgegen sehen; nur können wir es nicht leiden, wenn man sich schmeichelt, den Sieg über diesen Glanben mit so leichten und so schwachen Waffen erringen zu können. Will der Gegner seines Siegs etwas gewisser werden, so hat er unsers Bedünkens folgende Sätze auszuführen: 1) Alle angeblichen Wunder der alten Welt außer den Wundern Jesu sind entweder kleinlich und Gottes ganz unwürdig, oder offenbarer Priesterbetrug, und können alle ganz natürlich, erklärt werden. Man kann also sicher annehmen,

daß außer den Wundern Jesu kein wahres Wunder in der Welt geschehen ist. Sollte sich also die Weisheit Gottes bloß bey den Wundern Jesu eine Abweichung von den sonst immer gleichen und unveränderten Gesetzen der Natur erlaubt haben? Ist das wahrscheinlich? Gebieten nicht vielmehr unsere Denkgesetze nach der Analogie aller Geschichte und Erfahrung, auch diese Thaten, so außerordentlich sie immer lauten mögen, für natürliche Begebenheiten zu halten, und so annehmlich auch gerade hier eine Ausnahme von der Regel scheinen möchte, sie dennoch natürlich zu erklären? besonders wenn man bedenkt, daß solche Absichten dadurch erreicht werden sollten, welche entweder nicht ganz dadurch erreicht wurden, oder doch auf dem Wege und nach den Gesetzen der Natur eben so gut erreicht werden konnten. Lassen sich da wohl unter solchen Umständen von der Weisheit Gottes mit irgend einem Scheine Wunder erwarten? Ist dieß nicht vielmehr sehr unwahrscheinlich? — 2) Die wahre, ursprüngliche Beschaffenheit unsrer ältesten christlichen Geschichts-Urkunden im N. T. liegt noch etwas im Dunkeln. Wahrscheinlich sind sie aus einer gemeinschaftlichen frühern schriftlichen Quelle — einem hebräischen Evangelium — und aus mündlichen Erzählungen von mancherley Art geschöpft, und vielleicht auch durch sehr alte, aus mündlichen Sagen entlehnte Einschiebsel stark vermehrt und hin und wieder sogar entstellt worden — Das ganze Zeitalter war wundersüchtig, haschte nach Prodigien, und gieng von dem Grundsatze aus, daß ein außerordentlicher Mann auch etwas außerordentliches thun, und sich damit legitimiren müsse; man hatte aber zu wenig Naturkenntnisse, um die außerordentlichen Phänomene richtig zu prüfen und untersuchen zu können, wohl auch zu wenig Willen dazu, weil man aus Hang zum Wunderbaren, der noch immer bey Ungebildeten un-

[redacted]



verkennbar ist, zum Wunderglauben desto geneigter war. In diesem Falle mußten besonders die Anhänger Jesu, meist gemeine Leute von groben jüdischen Vorurtheilen, welche hohe Ehre und Glanz im Messiasreiche ihres Lehrers hofften, sich befinden. — Sie erwarteten also schon nichts anders, als Großes und Außerordentliches von Jesu, und sahen natürlich alle seine Thaten bey einer solchen Geistesstimmung mit großen Augen an. Sie waren demnach, ohngeachtet ihrer Redlichkeit, keine unbefangenen Zuschauer; sie sahen, was sie sehen wollten, und sie erzählten, wie es ihnen vorgekommen war. Sie erzählten ohnehin nicht vollständig, nicht alle vorhergegangenen und begleitenden Umstände; sondern sie blieben bey dem Frappirenden, Wunderbaren stehen, und so konnten sie gerade diejenigen Umstände übersehen, die uns über die natürliche Ursache eines angeblichen Wunders hätten Aufschluß geben können. Der Orientale war überdieß nicht gewohnt, von Begebenheiten die nakten Thatsachen zu erzählen, sondern sie in der Verbindung, in der er dieselben dachte, also räsonnirend vorzutragen, und sie gerade in dem Gesichtspunkte, aus welchem er sie betrachtete, vorzustellen. Wie kann man also von solchen Leuten eine treue, vollständige und pragmatische Geschichte erwarten? — Viele Erzählungen tragen auch das Gepräge späterer, historischer oder philosophischer, christlicher Mythen an sich, wo alles noch mehr ins Wunderbare gemalt wurde. — Bey einer solchen Beschaffenheit der ältesten christlichen Urkunden und ihrer Verfasser ist es durchaus unerweislich, daß Jesus wahre Wunder, d. i. solche Thaten verrichtet habe, die keine natürlichen Ursachen hatten. 3) Ueberdieß waren wahre Wunder zu jener Zeit zur Beglaubigung eines göttlichen Lehrers und Reformators sehr entbehrlich. Das Volk begnügte sich mit wunderbaren Curen und

Prodigien, um an Jesum zu glauben und ihn für den sehnlichst gewünschten Messias zu halten; und bey den Vornehmern, bey den jüdischen Gelehrten und Senatoren, wollten ohnehin die Wunder Jesu nicht recht anschlagen; sie glaubten nicht an ihn; und selbst bey dem Volke, das nach seiner Gefangennehmung das Kreuzige ihn über ihn ausrufen konnte, mußten doch auch seine Wunder keinen so festen und unerschütterlichen Glauben an ihn hervorgebracht haben; und sogar seine treuesten Anhänger wurden über seinen Tod bedenklich und ganz irre an ihm. Wozu also hier die Verschwendung wahrer Wunder, da schon durch wunderbare, obgleich natürliche Thaten, die Aufmerksamkeit des Volks auf Jesum und seine Lehre hingelenkt werden konnte; andere hingegen durch die Wunder gar nicht gewonnen wurden, folglich die Absicht wahrer Wunder hier entweder nicht ganz, oder doch durch bloß scheinbare Wunder eben so gut erreicht werden konnte? — Für das spätere denkende Zeitalter konnten ohnehin diese Wunder nicht vollkommen dieselbe Wirkung haben, als für die Zuschauer; und der Denker — hält sich mehr an die innern Kriterien der Wahrheit, und bedarf keiner Zeichen und Wunder, um sich zu überzeugen, daß Wahrheit Wahrheit sey. —

Gelänge es nun den Gegnern der Wunder, diese Sätze bündig zu beweisen; alsdann erst möchten die Wundergläubigen einen etwas härtern Stand bekommen. Denn wenn es unwahrscheinlich und unerweislich ist, daß Jesus wahre Wunder gethan habe, und wenn diese zur Erreichung einer gewissen Absicht einestheils nicht zureichend und anderntheils entbehrlich waren: so wäre es höchst unvernünftig, wahre Wunder bey Jesu anzunehmen, und im Gegentheil Pflicht, alles von einer natürlichen Seite zu

betrachten und aus natürlichen Ursachen herzuleiten. Doch, wenn man auch das letztere nicht könnte, sondern den natürlichen Zusammenhang unentschieden lassen müßte, so verschlüge dieß im geringsten nichts: denn welcher Vernünftige könnte einem zumuthen, alle alten wunderbaren Sagen natürlich zu erklären, wo man keine bestimmten Data hat? Genug, wenn man nur hinreichende Beweise zu der Behauptung hat: Die angeblichen Wunder müssen natürlich zugegangen seyn, wenn wir auch nicht wissen, Wie? — Die Gegner der Wunder mögen also hieraus sehen, daß wir, da wir ohnehin nur gründliche Untersuchung der Wahrheit befördern möchten, ehrlich genug sind, ihnen selbst die Waffen in die Hände zu geben, die sie vielleicht besser brauchen könnten, als viele ihrer bisherigen, die nach unserer Ueberzeugung ohne Wirkung sind. — Es kommt nun darauf an, wie sie diese historisch-kritischen Waffen geschickt führen werden. — Doch wird es hoffentlich auch den Wunderglaubigen nicht an Geschicklichkeit fehlen, neue Waffen zu schmieden, mit denen sie sich gegen jene Angriffe vertheidigen können.

XXXVII.

# Ueber die Gränzen der Kirchengewalt Protestantischer Consistorien und Kirchenvorsteher über die Religionslehrer in Glaubenssachen.

Die wichtige Frage über die Schranken der Kirchengewalt in Glaubenssachen nach protestantischen Grundsätzen ist zwar in neueren Zeiten schon oft zur Sprache gekommen, besonders bey den Streitigkeiten über die Verpflichtung auf die symbolischen Bücher und über das berüchtigte Preussische Religionsedikt. Und es fehlt nicht an vortreflichen Schriften, in welchen der Geist und die Rechte des Protestantismus, wodurch zugleich die protestantische Kirchengewalt in ihre Gränzen gewiesen wird, bündig dargestellt worden sind *). Auch

*) Dahin gehören, um nur einige Hauptschriften hier zum Beispiele anzuführen: Hrn. Abt Henke's Beurthei-

das theologische Journal schon mehr als ein Mal
protestantischen Grundsatz aufgestellt, daß die pro-
antischen Kirchengewalten nicht nach dem Glauben,
dern nur nach der Lehre im Volksunterrichte
fragen und darüber zu wachen hätten. Allein so
nche neuere Ereignisse in protestantischen Ländern,
so manche Privaturtheile lassen vermuthen, daß man
weder den Geist des Protestantismus und die davon
ängenden Gränzen der protestantischen Kirchengewalt
jenen Schriften noch gar nicht recht gefaßt hat,
r diese Grundsätze, welche auch das theol. Journal
her befolgte, für falsch, oder doch für unsicher und
ureichend hält. Man bescheidet sich zwar, daß der
aube in der protestantischen Kirche nicht so vorge-
ieben und aufgedrungen werden könne, wie in der
holischen, und daß der Protestantismus allen Gewis-
szwang ausschließe; allein man meint doch bey Re-
onslehrern eine Ausnahme machen zu müssen, weil
e verpflichtet wären, die Kirchenlehre vorzutragen.
durch würden freilich die Lehrer, die durch ihren Be-
verbunden sind, die Kirchenlehre zu prüfen und
r Religion nachzudenken, in eine mißlichere Lage ge-
t, als die Laien, welche ohne alle Verantwortung
uben könnten, was sie wollten. Auf der andern

---

lung aller das Preußische Religionsedikt rc. rc. betref-fenden Schriften (aus der allgem. deutsch. Bibliothek B. CXIV. u. CXV. besonders abgedruckt, Kiel 1793.); Hrn. Dr. Rosenmüller's Beantwortung der Frage: Warum nennen wir uns Protestanten? Leipzig 1790.; Bemerkungen über Rönnberg's Abhandl. über symbolische Bücher in Bezug auf's Staatsrecht Leipzig 1790.; Io. Christoph Schwab de iure Protestantium examinandi religionem suam, huiusque examinis indole, Stutgard. 1792.

Seite aber scheint doch auch die gegenwärtige bedenkliche Lage der protestantischen Kirche, in welcher der bloße Rationalismus sein Haupt so mächtig empor hebt, geschärftere Maßregeln zur Erhaltung des positiven Christenthums zu rechtfertigen, weil sonst eine allgemeine Verwirrung in der protestantischen Kirche zu befürchten wäre. — Ueberdieß enthalten auch die Lehrbücher des protestantischen Kirchenrechts noch zu viel Unrichtiges und Schwankendes über diesen Gegenstand. — Um so nöthiger möchte es in unsern Tagen seyn, die ächt protestantischen Gränzen der Kirchengewalt über die Religionslehrer aus den ersten Begriffen des Protestantismus in bündiger Kürze abzuleiten, damit es einestheils nicht jedem Superintendenten oder Antistes, oder wie alle die kirchlichen Machthaber heißen, einfalle, sein individuelles Glaubensmaaß, das doch oft selbst nicht wenig von dem alten Glauben Luther's abweicht, zum allgemeinen Glaubensmaaße aller Candidaten und Religionslehrer seines Bezirks zu machen; damit aber auch anderntheils unsere jungen Kraftmänner bey ihrem Reformations- und Revolutionsdrange sich nicht für befugt halten können, unter dem mächtigen Schilde des Protestantismus bloßen Rationalismus mit Gewalt in ihren Gemeinen einzuführen. — Dem Verfasser lag von jeher die Aufrechthaltung des Protestantismus, aber auch die Erhaltung der Ruhe und Ordnung in der Kirche zu sehr am Herzen *), als daß er nicht, so

*) Außer so vielen im theol. Journal zerstreuten Aeusserungen kann er sich hauptsächlich berufen auf seine Oratio de librorum ecclesiae symbolicorum et legis regiae pro tuenda eorum auctoritate Leopoldo II. scriptae iusta ratione ad libertatem coetibus Evangelicis propriam. Altorf. 1791. (besonders p. 7 — 12.)

l ihm nur in seinem Wirkungskreise möglich ist, da-
mitwirken sollte, daß einestheils die allzu geschäfti-
ı Zionswächter, anderntheils aber auch unsere theo-
.ischen Terroristen und Revolutionäre in den Schran-
. des ächten Protestantismus gehalten werden.

Die Gränzen der protestantischen Kirchengewalt
ınen nicht richtiger bestimmt werden, als durch ge-
ıe Begriffe von Protestantismus und Kirchen-
walt überhaupt. Aus beiden geht der zusammen-
etzte Begriff von protestantischer Kirchenge-
ılt hervor; und was aus diesem durch nothwendige
lgerung für die Bestimmung der Gränzen dieser Kir-
ngewalt fließt, muß nicht weniger für wahr und rich-
anerkannt werden. — Die Kirchengewalt bezieht
ı auf die Bestimmung alles dessen, was zur Erhal-
ıg und Beförderung des kirchlichen Endzweckes ge-
:t: der kirchliche Endzweck aber ist gemein-
aftliche Religionsübung nach übereinstim-
:nden Grundsätzen. Alle Kirchengewalt bezieht
ı also bloß auf religiöse Handlungen (sacra
erna) und auf kirchliche Angelegenheiten, nicht
:r auf Glaubens- und Gewissensachen (sa-
interna) *); denn sie soll nur dafür sorgen, daß
:s in der Kirche bey der gemeinschaftlichen Religions-
ıng ordentlich und zweckmäßig zugehe. Die prote-
ntische Kirche darf sich ohnehin, nach ihren Grund-

*) Produci nequit ad sacra interna singulorum, ac salua conscientiae libertate exercenda est, sagt G. L. Boehmer in Princip. Iur. Canon. Part. gen. Tit. I. §. 7. Conscientiae libertas aber ist nach Böhmer (§. 3.): Facultas iudicium de sacris internis formandi per rationes ab eorum veritate desumtas, non vero secundum arbitrium et praescriptum alterius. —

gesetzen, keine Gewalt über die Gewissen anmaßen, da Protestantismus das gerade Gegentheil von Katholicismus ist. — Der Protestantismus *) unterscheidet sich von dem Katholicismus nicht bloß (wie sich sonst wohl mancher blinde Eiferer für Luthers Glaubenslehre einbildete) durch eine gewisse Summe von Dogmen, welche die evangelische Kirche weniger oder anders habe, als die katholische; sondern durch die ersten Grundsätze, von welchen eine jede derselben ausgeht **). Und sobald wir diese ersten Grundsätze

*) Es ist bekannt, daß dieser seinen Namen habe von der Protestation der evangelischen Stände gegen den Speierischen Reichsabschied von 1529., in welchem den evangelischen Ständen auferlegt wurde, ihre Religionsneuerungen nicht weiter zu verbreiten, im Gegentheil ihre Prediger anzuhalten, das Evangelium nicht anders zu lehren, als nach Auslegung der Schriften, die von der heiligen christlichen Kirche angenommen worden wären. Dagegen legten nun die evangelischen Stände eine Protestation ein, besonders gegen die letzte Forderung: denn nach ihren Grundsätzen müsse das reine Wort Gottes, wie es in der heiligen Schrift enthalten sey, gepredigt werden; man könne also nicht von ihnen verlangen, daß es gerade so von ihnen sollte ausgelegt werden, wie es von ältern Kirchenlehrern ausgelegt worden wäre; ihr Glaube könne nicht von menschlicher Autorität abhängen, also auch nicht von der Schriftauslegung der alten Kirchenlehrer, sondern nur von dem richtigen Sinne der heiligen Schrift selbst.

**) Sehr schön sagt Rosenmüller in der oben angef. Schrift: Warum nennen wir uns Protestanten? S. 13. „Dieser Unterschied (zwischen der protestantischen und katholischen Kirche) besteht nicht sowohl darinnen, daß wir gewisse öffentliche Bekenntnißschriften, o.der sogenannte symbolische Bücher haben, wodurch wir

der protestantischen Kirche nicht fest halten, sondern eine in den symbolischen Schriften derselben (die doch auch menschliche Schriften sind) enthaltene **Summe von Dogmen** als Basis der evangelischen Kirche annehmen: so haben wir wahren Katholicismus in der protestantischen Kirche; denn wir gehen alsdann von den Grundsätzen der katholischen Kirche in der protestantischen aus, und entfernen uns ganz von den dem Katholicismus **gerade entgegengesetzten** Grundsätzen der protestantischen Kirche *). — Der Katholicismus besteht im Grunde in bloßer Abhängigkeit von menschlicher Autorität in Glaubenssachen; denn die katholische Kirche nimmt außer der H. S. auch die Aussprüche der Päpste und der Kirchenversammlungen als Glaubensvorschriften an; und selbst die H. S. muß

uns von Katholiken unterscheiden, als vielmehr in einigen **allgemeinen Grundsätzen**, welche in der vorher erwähnten Protestation enthalten sind, und die uns stets heilig und unverletzlich seyn müssen, wenn wir nicht aufhören wollen Protestanten zu seyn; da wir hingegen diesen Namen führen könnt n, und mit Recht führen würden, wenn wir auch gar keine, oder auch andere symbolische Bücher hätten, als wir jetzt haben. Denn unsere Vorfahren hatten noch keine öffentliche Bekenntnißschrift, da sie auf die vorhin angezeigte Art protestirten, indem die Augsburgische Confession, als die erste und vornehmste symbolische Schrift der evangelischen Kirche bekanntermaßen erst ein Jahr nach dieser Protestation, 1530. übergeben worden ist."

*) Daher haben auch einsichtsvolle Katholiken schon längst erinnert, daß der Protestant, so lange er sich, außer der Bibel, noch an eine Autorität bindet (wie es sonst geschehen ist und von vielen noch geschieht), vor dem Katholiken nichts zum Voraus hat. vergl. **Freiburger Beiträge** rc. rc. Achtes Heft. II.

gesetzen, keine Gewalt über die Gewissen anmaßen, da Protestantismus das gerade Gegentheil von Katholicismus ist. — Der Protestantismus *) unterscheidet sich von dem Katholicismus nicht bloß (wie sich sonst wohl mancher blinde Eiferer für Luthers Glaubenslehre einbildete) durch eine gewisse Summe von Dogmen, welche die evangelische Kirche weniger oder anders habe, als die katholische; sondern durch die ersten Grundsätze, von welchen eine jede derselben ausgeht **). Und sobald wir diese ersten Grundsätze

*) Es ist bekannt, daß dieser seinen Namen habe von der Protestation der evangelischen Stände gegen den Speierischen Reichsabschied von 1529., in welchem den evangelischen Ständen auferlegt wurde, ihre Religionsneuerungen nicht weiter zu verbreiten, im Gegentheil ihre Prediger anzuhalten, das Evangelium nicht anders zu lehren, als nach Auslegung der Schriften, die von der heiligen christlichen Kirche angenommen worden wären. Dagegen legten nun die evangelischen Stände eine Protestation ein, besonders gegen die letzte Forderung: denn nach ihren Grundsätzen müsse das reine Wort Gottes, wie es in der heiligen Schrift enthalten sey, gepredigt werden; man könne also nicht von ihnen verlangen, daß es gerade so von ihnen sollte ausgelegt werden, wie es von ältern Kirchenlehrern ausgelegt worden wäre; ihr Glaube könne nicht von menschlicher Autorität abhängen, also auch nicht von der Schriftauslegung der alten Kirchenlehrer, sondern nur von dem richtigen Sinne der heiligen Schrift selbst.

**) Sehr schön sagt Rosenmüller in der oben angef. Schrift: Warum nennen wir uns Protestanten? S. 13. „Dieser Unterschied (zwischen der protestantischen und katholischen Kirche) besteht nicht sowohl darinnen, daß wir gewisse öffentliche Bekenntnißschriften, oder sogenannte symbolische Bücher haben, wodurch wir

: protestantischen Kirche nicht fest halten, sondern ei-
in den symbolischen Schriften derselben (die doch
ch menschliche Schriften sind) enthaltene **Summe**
n **Dogmen** als Basis der evangelischen Kirche an-
)men: so haben wir wahren Katholicismus in der
)testantischen Kirche; denn wir gehen alsdann von
ı Grundsätzen der katholischen Kirche in der prote-
ntischen aus, und entfernen uns ganz von den dem
ıtholicismus **gerade entgegengesetzten** Grund-
ʒen der protestantischen Kirche *). — Der Katho-
:smus besteht im Grunde in bloßer Abhängigkeit von
nschlicher Autorität in Glaubenssachen; denn die ka-
)lische Kirche nimmt außer der H. S. auch die Aus-
ʼüche der Päpste und der Kirchenversammlungen als
aubensvorschriften an; und selbst die H. S. muß

uns von Katholiken unterscheiden, als vielmehr in eini-
gen **allgemeinen Grundsätzen**, welche in der vor-
her erwähnten Protestation enthalten sind, und die uns
stets heilig und unverletzlich seyn müssen, wenn wir nicht
aufhören wollen Protestanten zu seyn; da wir hingegen
diesen Namen führen könnt n, und mit Recht führen
würden, wenn wir auch gar keine, oder auch andere
symbolische Bücher hätten, als wir jetzt haben. Denn
unsere Vorfahren hatten noch keine öffentliche Bekennt-
nißschrift, da sie auf die vorhin angezeigte Art protestir-
ten, indem die Augsburgische Confession, als die erste
und vornehmste symbolische Schrift der evangelischen Kir-
che bekanntermaßen erst ein Jahr nach dieser Protestation,
1530, übergeben worden ist."

*) Daher haben auch einsichtsvolle Katholiken schon längst
erinnert, daß der Protestant, so lange er sich, außer
der Bibel, noch an eine Autorität bindet (wie es sonst
geschehen ist und von vielen noch geschieht), vor dem
Katholiken nichts zum Voraus hat. vergl. **Freibur-
ger Beiträge** rc. rc. Achtes Heft. II.

erst nach der von der Kirche angenommenen Erklärung alter Kirchenlehrer verstanden werden, wenn sie untrügliche Regel und Richtschnur des Glaubens und Lebens seyn soll. In sofern hängt das ganze katholische Dogma bloß von menschlichem Ansehen ab, da auch die heil. Schrift bloß nach einer von der Kirche, also von Menschen, bestimmten Erklärung von der katholischen Kirche als Entscheidungsgrund angenommen wird. Freilich sieht die katholische Kirche die Sache von einer andern Seite an, weil sie auch in jenen menschlichen Aussprüchen (die oft einen nur zu menschlichen Ursprung hatten) und patristischen Bibelerklärungen eine göttliche Autorität voraussetzt. Wir Protestanten aber können in allem dem, was die Katholiken zur Regel und Richtschnur ihres Glaubens machen, nur menschliche Autorität erblicken. — Der Protestantismus hingegen geht (nach dem deutlichen Inhalt der oben angeführten Protestation der evangelischen Stände 1529.) von dem Grundsatze aus: daß unser Glaube nur von deutlichen und nach richtigen Auslegungsgrundsätzen unläugbaren Aussprüchen der heiligen Schrift abhängen könne, aber nicht von menschlicher Autorität, auch nicht von einseitigen Bibelerklärungen gewisser Kirchenlehrer, von denen man nicht abweichen dürfte. — Unabhängigkeit von aller menschlichen Autorität in Glaubenssachen, und Freiheit der Bibelerklärung nach richtigen Auslegungsregeln ist also die Basis der protestantischen Religion und Kirche. Und diese Basis heißt der Protestantismus, der also durch seine Grundsätze dem Katholicismus geradezu entgegensteht, so daß nie eine Vereinigung zwischen Katholicismus und Protestantismus möglich ist, wenn man sich auch über noch so viele einzelne Dogmen völlig vereinigte.

Hieraus ergeben sich nun einige sehr fruchtbare Folgerungen. 1) Wenn in der protestantischen Kirche Glaubensvorschriften gegeben, gewisse Schriften, z. B. Luthers oder die symbolischen Bücher überhaupt, als bleibende Norm aufgestellt, und festgesetzte Bibel-Erklärungen aufgedrungen werden, wodurch die Freiheit der Bibelerklärung aufgehoben, der freie Untersuchungsgeist überhaupt gehemmet, und eine sklavische Abhängigkeit von menschlicher Autorität eingeführt wird: so haben wir den wahren Katholicismus in der evangelischen Kirche. — Dieß war der Fall in den traurigen Zeiten der Hyperorthodoxie bey der Einführung der Concordienformel, und im vorigen Jahrhundert bey der überhandnehmenden Glaubenstyranney Hutter's, Calov's und Quenstedt's, wo die Consistorien strenge auf eine gewisse Summe von Dogmen und Glaubensformeln hielten, wo man also vergaß, warum wir eigentlich Protestanten heißen, und wo man in der evangelischen Kirche die symbolischen Bücher und die Schlüsse der Dortrechter Synode gerade so betrachtete, wie die Katholiken die Trientischen Schlüsse. Katholiken und Protestanten waren da nur in einer gewissen Summe von Dogmen verschieden, worüber sie auf das heftigste gegen einander polemisirten: der Geist, der die beiden Parteyen beseelte, war im Grunde derselbe; sie giengen von einerley Grundsätzen aus; sie machten sich beide von bloß menschlicher Autorität abhängig, die sie für untrüglich hielten. Da hörte aller Protestantismus auf, und Katholicismus trat in unserer Kirche an dessen Stelle. Und wollte Gott, daß in manchen Ländern, die protestantisch seyn wollen, dieser Katholicismus sich nicht bis auf den heutigen Tag erhalten hätte, oder in manchen Consistorien nicht aufs neue wieder zu spucken anfienge!

2) Ist Unabhängigkeit von aller menschlichen Autorität in Glaubenssachen und Freiheit der Schrifterklärung nach richtigen Auslegungsregeln die Basis der protestantischen Kirche: so muß es protestantischen Lehrern nicht nur erlaubt seyn, sondern es ist sogar ihre Pflicht selbst zu prüfen und immer weiter zu forschen, um den richtigen Sinn der H. S. immer besser zu fassen. — Bey den großen Fortschritten im Denken, bey der großen Erweiterung aller Wissenschaften, bey der großen Vermehrung der Hülfsmittel die H. S. zu erklären, wäre es ungewissenhaft und schimpflich für denkende Männer, sich mit dem kleinen Maße von Religionseinsichten zu begnügen, das die ersten Reformatoren hatten, obgleich dieses für jene Zeiten wirklich sehr bedeutend war. Unverantwortlich wäre es, wenn wir bey dem Reichthum an Hülfsmitteln, die heilige Schrift besser zu verstehen, diese dennoch nicht besser verstehen wollten, als die Reformatoren bey ihrer großen Armuth an Hülfsmitteln zur Schriftauslegung. Es liegt ja schon in der Natur des Protestantismus, daß wir frey sind von allem Gewissenszwange und von aller Verbindlichkeit menschlicher Autorität in Glaubenssachen: mit dürren Worten ist es in jener Protestation der evangelischen Stände gesagt, daß wir uns nicht für verpflichtet halten könnten, bey exegetischen Ueberlieferungen zu bleiben, und die H. S. immerfort so zu erklären, wie es von ältern Auslegern geschehen ist; sondern daß wir uns das Recht vorbehielten, weiter zu prüfen, um die H. S. immer richtiger verstehen zu lernen *). — Hängt aber nicht mit

*) Auch hier wollen wir wieder einen würdigen Rosenmüller (in d. angef. Schrift S. 11.) für uns sprechen lassen: „Wenn wir seyn und heißen wollen, was

em richtigen Verstande der H. S. auch eine verän-
erte Ansicht der Dogmen selbst genau zusammen? Wie
›nnen Dogmen fest stehen, wenn ihre Basis fällt? —
:der hat sich vielleicht die ganze Natur der protestanti-
hen Kirche, wie sie 1529. war, durch die Einführung
:r symbolischen Bücher in unserer Kirche verändert?
ind wir nun nicht mehr Protestanten? Sind wir durch
e symbolischen Bücher Katholiken geworden? — Nach
terer und neuerer Praxis in unserer Kirche scheint es
inahe so, als wenn wir an Luther'n unsern Papst,
ıd an den symbolischen Büchern unser Concilium Tri-
ntinum bekommen hätten. So hätten wir also nur

---

unser Name mit sich bringt, und wozu wir als Prote-
stanten berechtigt sind, so müssen wir gegen allen Ge-
wissenszwang auf das feierlichste protestiren, und denselben
für unrechtmäßig erklären; so muß uns das ein heiliger
und unverletzlicher Grundsatz seyn, daß wir in Glaubens-
sachen keine andere untrügliche Regel und Richtschnur
erkennen, als lediglich die heilige Schrift; daß wir uns
nicht für verpflichtet halten, die H. S. so zu erklären,
wie sie von alten und neuen Kirchenlehrern erklärt wor-
den ist, blos weil sie von ihnen so erklärt worden ist,
sondern daß wir uns stets das Recht vorbehalten, selbst
zu prüfen, nichts anders für wahr anzunehmen, als was
wir nach gewissenhafter und sorgfältiger Prüfung, und
nach gesunden Regeln der Auslegung durch den Gebrauch
der uns durch die Vorsehung geschenkten bessern Hülfs-
mittel als wahr erkannt haben; alles andere hingegen,
was wir nach gewissenhafter Prüfung als unwahr befin-
den, zu verwerfen, oder an seinen Ort gestellt seyn zu
lassen, wenn auch noch so viel ältere und neuere Kir-
chenlehrer anders gedacht und geglaubt haben sollten, weil
auch die gelehrtesten Menschen irren und fehlen können,
und manche Irrthümer nicht anders als mit der Zeit
und nach langem Forschen, vielleicht nach mehrern Jahr-
hunderten erst entdeckt werden können."

einen Papst gegen den andern vertauscht; und unser Unterschied von den Katholiken wäre nur der, daß diese einen Römischen und wir einen Wittenbergischen Papst hätten; und daß jede Partey nur ihren Papst für infallibel hielte, und den Papst der andern Partey als höchst fallibel verwürfe. Welches elende Kinderspiel wäre dieß nicht? — Aber gewiß war dieß nicht die Absicht Luther's und der symbolischen Bücher; sondern nur schändlicher Mißbrauch derselben zur Einführung einer neuen Hierarchie, die doch mit dem Protestantismus ganz unvereinbar ist. Luther war weit entfernt ein neues Papstthum einzuführen und einen neuen Glauben zu gebieten. Unter mehrern Stellen wollen wir nur eine anführen (aus der Altenb. Ausg. s. Werke, B. IV, S. 390.): „Wiewohl wir solches nicht als streng Gebot können lassen ausgehen, auf daß wir nicht neue päpstliche Decretales aufwerfen, sondern nur wie Historie und Geschichte, dazu als ein Zeugniß und Bekenntniß unsers Glaubens." — Auch unsere symbolischen Bücher, besonders die Augsburgische Confession und die Apologie, hatten durchaus nicht die Absicht, einen Glaubenszwang einzuführen und das freie Urtheil über den Inhalt der H. S. einzuschränken; sie sollten nicht der protestantischen Untersuchungsfreiheit neue Gränzen setzen und eine unveränderliche Glaubensnorm für ihre Bekenner seyn. Vielmehr erhellt ganz deutlich aus der Vorrede und aus dem Schluß der A. C., daß sie künftigen Veränderungen und Verbesserungen nicht vorgreifen wolle. Die evangelischen Stände wollten nur durch diese Bekenntnißschrift dem Vorwurfe grober Ketzereien und schädlicher Neuerungen begegnen, auf die groben Mißbräuche der Römischen Kirche aufmerksam machen (immer in der Hoffnung, daß durch deren Abschaffung wohl noch eine Wiedervereinigung mit der alten Kirche bewirkt werden

könnte), und die Gründe aus der heil. Schrift angeben, warum sie über manche Lehrpunkte von der bisherigen Kirchenmeinung abweichen müßten *). — Die Protestanten haben sich also in ihrer ersten Bekenntnißschrift das Recht vorbehalten, ihren Lehrbegriff nach veränderter Ueberzeugung selbst wieder zu verändern; und dieses Recht ist ihnen auch feierlich in Reichsabschieden und Friedensschlüssen zugestanden worden, z. B. in dem Passauer Vertrag und dem darauf gegründeten Augsburgischen Religionsfrieden, im Westfälischen Friedensschlusse, auch in der Wahlcapitulation Carls VII. und der folgenden Kaiser **). — Der Protestant ist demnach weder durch seine symbolischen Bücher noch durch Reichsgesetze gehindert, vielmehr durch den Geist des Protestantismus verpflichtet, über die christlichen Religionslehren nach Anleitung der H. S. immer weiter nachzuforschen; zumal da nicht nur von der Beschaffenheit des damaligen Zeitalters, und von der grossen Eingeschränktheit der damaligen gelehrten Hülfsmittel zu erwarten ist, daß die ersten Reformatoren in der richtigen Darstellung der christlichen Religionslehren noch nicht alles erschöpft haben, (das ohnehin unmöglich die Sache eines, und noch dazu so rohen, Zeitalters seyn kann); sondern da auch das sichtbare Bestreben der ersten Reformatoren allen Verdacht irgend einer von den allgemeinen Concilien ververworfenen Ketzerey von sich zu entfernen, und den

*) vergl. Pütter's historische Entwickelung der heutigen Staatsverfassung des teutsch. Reichs, Th. I. S. 390. ff.

**) vergl. die oben angef. Oratio, de librorum ecclesiae symbolicorum — — iusta ratione ad libertatem coetibus evangelicis propriam, p. 8 und Döderlein de mutatione religionis publicae; in Opusc. theol. p. 163. sqq.

kirchlichen Lehrbegriff, den man doch für verbesserungsfähig hält, und von den Aussprüchen der ersten Reformatoren, die doch fallibel waren und selbst nachdrücklich gegen alle Infallibilität protestirten, abweichen, verbieten zu wollen? Warum ermuntert man denn die Lehrer zum eignen Nachdenken? Will man nur nachbeten, so bedarf es keines weitern Nachdenkens, sondern nur des Auswendiglernens des schon vorhandenen Lehrbegriffs aus Hutter oder Baier. Wenn also die protestantische Kirche nicht mit sich selbst in offenbarem Widerspruch seyn will, so muß sie auch ihren Lehrern die öffentliche Mittheilung jeder genaueren Prüfung der bisherigen Kirchenlehre nach richtiger Auslegung der heiligen Schrift, welche sie als die einzige Norm in Glaubenssachen anerkennt, zugestehen. — Auch kann man diesem Rechte protestantischer Lehrer nicht entgegen setzen (was aber, leider, selbst Protestanten, z. B. Götze, Piderit, Rönnberg u. a. behauptet haben), daß die Rechte der Protestanten in Teutschland an die Festhaltung der Augsb. Conf. geknüpft seyen, daß Kaiser und Reich sonst nicht weiter an den Vertrag gebunden wären und daß selbst in der kaiserl. Wahlcapitulation alle die Schriften verboten worden, die mit den symbolischen Büchern beiderley Religionen nicht vereinbarlich seyen. Das erste ist durchaus falsch, wie wir oben gesehen haben; und die evangelischen Fürsten lassen sich auch, nach ihren so befestigten Landeshoheitsrechten, jetzt nicht mehr solche fremde Eingriffe gefallen, wie zur Zeit der Reformation. Dem katholischen Reichstheile war es auch nicht sowohl um eine gewisse Summe von Dogmen, welche die Evangelischen behalten müßten, zu thun, als vielmehr, da er ohnehin nur durch das Waffenglück der Protestanten gezwungen nachgeben mußte, bloß darum, daß die Protestanten in ihren politischen Gränzen bleiben, und der Römischen

Hierarchie nicht noch grösseren Abbruch im teutschen Reiche zufügen möchten. — Und gegen den Zusatz in der kaiserl. Wahlcapitulation Leopold II. ist auf dem Frankfurter Wahlconvente 1790. von Seiten der evangelischen Kurfürsten sehr nachdrücklich protestirt worden; nur unterließen die evangelischen Wahlbotschafter, auf eine etwas unbegreifliche Art, sich des iuris eundi in partes zu bedienen, wodurch die Aufnahme des Kur-Mainzischen Antrags in die wirkliche Wahlcapitulation hätte verhütet werden können. Allein da dieser Zusatz, nach der natürlichsten und leichtesten Erklärung, (denn er ist bekanntlich einer verschiedenen Deutung fähig) mit den Rechten des Protestantismus in geradem Widerspruch steht, so verliert er ohnehin, wenn je eine Anwendung davon versucht werden sollte, alle Rechtskraft. Alles dieß ist in mehrern neuern Schriften ausführlich erwiesen worden, und bedarf hier keiner weitern Erörterung *). — Nur muß eine solche schriftliche Darlegung neuer, vom kirchlichen Lehrbegriff abweichender Meinungen bescheiden und in einem anständigen, nicht leichtsinnigen und spöttischen Tone abgefaßt seyn, und sich nur auf diejenigen einschränken, welche darüber urtheilen können. Denn eben deßwegen werden ja solche Untersuchungen bekannt gemacht, damit sie geprüft, und wenn sie wahr befunden werden, an die

*) Man vergleiche nur außer meiner Oratio de libror. eccl. symbol. — — iusta ratione, oet. die vortreflichen Bemerkungen über Rönnberg's Abhandlung über symbolische Bücher ꝛc. ꝛc. Leipz. 1795. D. Ferd. Gotth. Fleck's Abh. über Lehrvorträge und Schriften wider den Inhalt der symbol. Bücher der Protestanten in Deutschland ꝛc. ꝛc. Leipz. 1795. Henke's Beurtheilung aller das K. Preußische Religionsedikt betreffenden Schriften ꝛc. ꝛc. S. 357. ff. und S. 403. ff.

Stelle älterer kirchlicher Vorstellungen treten. Aber das Volk kann nicht über solche Ideen urtheilen; und derjenige Religionslehrer, der solche abweichende Meinungen sogleich vor das Volk bringt, entweder in Predigten, oder in andern für das Volk bestimmten Religionsschriften, handelt nicht nur ungewissenhaft, wenn er dazu von seinen Obern noch keine besondere Erlaubniß hat (wovon weiter unten mehr gesagt werden soll), sondern auch wirklich unklug, daß er das Volk zu Richtern über sich macht in Dingen, wo es nicht über ihn urtheilen kann, und wo er sich doch gewöhnlich sehr schiefen und seiner Amtsführung oft äusserst nachtheiligen Urtheilen aussetzt. Solche gelehrte Untersuchungen erwartet man daher billig auch nur in gelehrten Schriften; und es kommt alsdann auf die Kirchenvorsteher in einem Lande an, welchen Gebrauch sie davon für den verbesserten Volksunterricht machen wollen. Zwar kann man nicht verpflichtet seyn, Lehren der Kirche, welche man aus sichern biblischen Gründen für falsch hält, als seine Ueberzeugung dem Volke vorzutragen; aber das berechtigt uns noch nicht, das gerade Gegentheil der Kirchenlehre vorzutragen, wenn wir nicht von unserer Gemeine selbst oder von der obern Kirchengewalt des Landes die Erlaubniß erhalten haben. Uebergehen können wir wohl solche Lehren, besonders wenn sie bloße, unfruchtbare Speculationen sind, in unsern Religionsvorträgen, die ohnehin alle praktisch seyn müssen; und dieses Stillschweigen würde sogar Pflicht, wenn mehrere, gebildete Mitglieder der Gemeine an dem Vortrage unfruchtbarer Kirchenlehren einen Anstoß nehmen sollten *): allein so sehr es auch Pflicht

*) Auch hierüber wollen wir einen Rosenmüller sprechen hören in der angef. Schrift: Warum nennen wir

seyn mag, in seinen Vorträgen, dem Inhalte und der Form nach, mit seinem Zeitalter fortzuschreiten, so berechtigt doch uns alles dieß nicht, den noch nicht aufgehobenen Kirchenlehren im Volksunterrichte aus eigner Macht gerade zu widersprechen. Schweigen können wir in diesem Falle, und reines, praktisches Christenthum predigen — ohne Heuchler zu werden, aber nicht gegen die Kirchenlehre polemisiren. Doch davon unten mehr! —

4) Alle diese Rechte und Befugnisse des protestantischen Religionslehrers fließen schon aus dem Begriff

---

uns Protestanten? S. 19. „Würden wir uns nicht dem Spott und der Verachtung aller Verständigen aussetzen, wenn wir bey dem Lichte unserer Zeiten, und bey den so großen Fortschritten in andern Wissenschaften noch immer behaupten und wiederholen wollten, was nunmehr jeder, der nur einigermaßen über die Religion nachzudenken gewohnt ist, für falsch erkennen muß? Freilich ist es auch Pflicht christlicher Lehrer, die Schwachen zu schonen, gewisse Meinungen, die ihnen heilig sind, übrigens aber keinen nachtheiligen Einfluß auf ihre Besserung und Gemüthsruhe haben, nicht geradehin zu bestreiten und zu widerlegen, sondern die Irrenden mit Sanftmuth, nach Anleitung der heil. Schrift und nach klaren, ihnen verständlichen Aussprüchen derselben, zurechte zu weisen. Aber es wäre doch wahrhaftig der offenbarste Gewissenszwang, wenn man uns zumuthen wollte, öffentlich zu lehren und einzuschärfen, was wir und Tausende unter unsern Zuhörern, nur Unwissende und Schwache ausgenommen, äußerst anstößig finden, unveränderlich zu bleiben, ohne den weit größern Schaden, der für Religion und thätiges Christenthum unausbleiblich daraus entstehen würde, zu Herzen zu nehmen. Das wäre die strafbarste und unverantwortlichste Heucheley. Hierdurch würden wir uns an Gott, an der Wahrheit, und an unsern bessern Zeitgenossen schrecklich versündigen.“ —

setzt aber auch, daß alle Gründe des Rationalismus gegen den Christianismus bloß subjectiv wären, wodurch kein treuer Verehrer der christlichen Offenbarung überzeugt würde, so muß doch in einem wohlgeordneten Staate die Gewissensfreiheit eines jeden Staatsbürger geschützt werden. Nur wäre es besser, wenn die Rationalisten eine abgesonderte Religionspartey im Staate ausmachten, ohne Nachtheil ihrer bürgerlichen Subsistenz, da ja ohnehin nach vernünftigen Staatsgrundsätzen die Landesregierung, als solche, nicht nach der Confession eines Staatsbürgers, sondern nur nach seinen bürgerlichen Tugenden zu fragen hat. Es würde daraus weniger Unordnung in der protestantischen Kirche entstehen, als wenn jetzt die Rationalisten sich äußerlich zu einer Kirche bekennen, deren Lehrsätze sie doch verwerfen, oder wenn sie sich sogar als Kirchenlehrer einschleichen, da sie doch als Krypto-Rationalisten im Grunde Gegner des Protestantismus sind. Denn der Protestantismus steht, nach obiger historischer Darstellung in der Mitte zwischen dem Katholicismus und Rationalismus. Er macht zwar mit dem Rationalismus gemeinschaftliche Sache gegen den Katholicismus in Ansehung der Unabhängigkeit von aller menschlichen Autorität in Glaubenssachen; allein dagegen ist er wieder mit dem Rationalismus im Kampfe begriffen in Ansehung der heiligen Schrift; von der er eine für sich bestehende göttliche Autorität in Glaubenssachen behauptet, die der Rationalismus, der keine andere Autorität, als bloß die der Vernunft anerkennen kann, verwirft. Man kann zwar allerdings den Rationalismus unter dem Vehikel der Bibel, besonders des N. T. unter den Protestanten einführen, und in sofern sich Christen, auch Evangelische u. d. a. nennen, aber nur nicht Protestanten, in dem wahren, historischen Sinne des Worts. Es ist auch,

nach den Zeichen der Zeit zu urtheilen, wohl möglich, daß unter Begünstigung mancher evangelischer Landesherren rationalistischgesinnte Consistorien nach und nach mit Zustimmung der vorzüglichsten Landestheologen den Rationalismus unter dem Vehikel der Bibel durch neue Vernunftkatechismen unter den bisherigen protestantischen Gemeinen allgemein einführen, und dadurch den alten Offenbarungsglauben mit der Zeit ganz verdrängen. Mag ferner dieser Vernunftglaube, oder auch, wenn man will, dieses Vernunftchristenthum am Ende in allen protestantischen Kirchen die Oberhand behalten: Protestantismus kann alsdann diese Reforme nicht mehr heißen; denn dieser beruhet auf einem Offenbarungsglauben, und setzt immer ein positives Christenthum voraus. Zwar wird man sich, wenn man einmal seine Absicht mit der rationalistischen Reforme in der protestantischen Kirche erreicht hat, wenig darum bekümmern, ob der Name: Protestantismus noch paßt oder nicht paßt, ob man die neuen vernunftchristlichen Gemeinen noch protestantisch nennen will, oder nicht. Allein eine protestantische Kirchengewalt kann doch nicht gehalten seyn, nach diesen bloß möglichen Veränderungen in der protestantischen Kirche schon gegenwärtig zu urtheilen; sondern sie hat das vollkommene Recht, sich an den historisch wohlbegründeten Begriff von Protestantismus in ihren Entscheidungen zu halten: und so lange sie die Rechte des wahren Protestantismus in ihrer kirchlichen Aufsicht respectirt, sollte sie auch den Rationalismus in der protestantischen Kirche, besonders unter den Lehrern derselben, durchaus nicht dulden wollen, so tritt sie nicht aus ihren Schranken.

Dieß führt uns nun auf die nähere Bestimmung der Gränzen der protestantischen Kir-

chengewalt über die Religionslehrer in Glaubenssachen. — Diese lassen sich aber aus dem oben gegebenen Begriff von Kirchengewalt und aus der Deduction über die Natur des Protestantismus sehr leicht bestimmen. — Protestantisch ist die Kirchengewalt, wenn sie nach dem Geiste des Protestantismus ausgeübt wird. Geht also die executive Kirchengewalt weiter, als das Wesen einer Kirchengewalt überhaupt erlaubt, so handelt sie schon in sofern unrechtmäßig; sie maßt sich mehr an, als in ihr Gebiet gehört: verletzt sie sogar die oben ausgeführten Rechte des Protestantismus, so ist sie unprotestantisch; und man hat als Protestant volles Recht, über einen solchen hierarchischen Despotismus laut zu klagen. Doch stehen allerdings die Religionslehrer in näherem Verhältniß zu der Kirchengewalt, die um so aufmerksamer auf sie seyn muß, je bedeutender ihr Einfluß auf die einzelnen protestantischen Gemeinen ist, die aber doch auch in Glaubenssachen sich nicht mehr gegen die Religionslehrer erlauben darf, als gerade mit dem Geiste des Protestantismus vereinbar ist. Es verlohnt sich daher allerdings der Mühe, nach den vorausgeschickten Grundsätzen die Befugnisse einer protestantischen Kirchengewalt über die Religionslehrer in Glaubenssachen, und die Gränzen derselben genauer zu untersuchen, je häufiger die Beispiele sind, daß die protestantische Kirchengewalt, oft in der besten Absicht, aus lobenswerthem Eifer für die Erhaltnng der reinen Lehren, ihre durch den Geist des Protestantismus gesteckten Gränzen weit überschritten hat. —

Bezieht sich alle Kirchengewalt bloß auf religiöse Handlungen (sacra externa) und auf kirchliche Einrichtungen, nicht aber auf Glaubens- und Gewissenssachen (sacra interna): so kann noch weniger die

protestantische Kirchengewalt, welche allen Glaubenszwang vermeiden muß, den Glauben vorschreiben, oder auf den Glauben inquiriren. Die Kirchengewalt soll nur die Beförderung des kirchlichen Endzwecks sich angelegen seyn lassen. Ist nun dieser die gemeinschaftliche Religionsübung nach übereinstimmenden Grundsätzen; so darf auch die protestantische Kirchengewalt nur dafür sorgen, daß alles in der protestantischen Kirche des Landes ordentlich und zweckmäßig nach protestantischen Grundsätzen zugehe, und nichts geschehe, was der Kirche und dem Protestantismus nachtheilig seyn könnte. Bey den Religionslehrern hat also die protestantische Kirchengewalt nur auf Lehre und Leben zu sehen: der Glaube des Religionslehrers liegt außer den Gränzen ihrer Gerichtsbarkeit; und alle ihre Vorschriften können nur die Lehre, nicht aber den Glauben des Religionslehrers betreffen. Wenn daher die Lehrer auf die symbolischen Bücher verpflichtet werden, so können diese durchaus nicht als Glaubensvorschrift, sondern nur als Lehrvorschrift betrachtet werden *). Wollte die protestantische Kirchengewalt eine Glaubensvorschrift daraus machen, so über-

*) Schon v. Windheim machte zu Mosheim's allgem. Kirchenrecht der Protestanten S. 344. (aus dessen Excerpten) die Anmerkung: „Durch den Eid, den die Prediger leisten, sollen sie nicht versichern, daß sie alles glauben, was in den symbolischen Büchern steht; sondern sie sollen dadurch versprechen, daß sie nichts lehren wollen, als was darin enthalten ist (das soll hier wohl heißen: nichts dagegen lehren; denn der Inhalt der Predigten darf doch nicht bloß auf den Inhalt der symbolischen Schriften eingeschränkt seyn. S.), damit nicht Unordnung und Verwirrung in den Gemeinden entstehe."

schritte sie nicht nur ihre natürlichen Gränzen, die sich nur auf die äußern Religionsübungen beschränken; sondern sie würde auch den allgemeinen symbolischen Büchern eine ganz antiprotestantische Bestimmung geben, die sie ursprünglich gar nicht hatten, noch haben konnten. Diese symbolischen Bücher sollten ursprünglich nur Bekenntnißschriften der ersten evangelischen Stände seyn, aber nicht immerwährende Glaubensvorschriften, welche die Gewissen bänden. Luther war weit entfernt, eine neue Art von Papstthum einzuführen. Vielmehr haben die protestantischen Religionslehrer die Pflicht, immer weiter zu forschen und zur Berichtigung des kirchlichen Lehrbegriffs etwas beizutragen. Nur die heilige Schrift erkennt der Protestant als eine untrügliche Richtschnur des Glaubens und Lebens *). Wie dürfte also eine

*) Nun so, sagt man, sollten evangelische Lehrer auch nur auf die heilige Schrift, und nicht auf die symbolischen Bücher verpflichtet werden. — Ich bin zwar weit entfernt, die fortdauernde Verpflichtung der Religionslehrer auf die symbolischen Bücher in Schutz zu nehmen. Sie sind einestheils zu mangelhaft, enthalten keinen vollständigen Lehrbegriff, anderntheils sind sie viel zu weitläuftig; und die wenigsten haben sie vor ihrer Verpflichtung gelesen: auch paßt ein großer Theil ihres Inhalts, der so ganz temporelle Beziehungen hat, nicht auf unsere Zeiten, am wenigsten ihre Form. Aber noch weniger könnte ich es billigen, wenn die Religionslehrer bloß auf die heilige Schrift verpflichtet würden. Denn auf diese berufen sich alle christliche Religionspartheyen. So könnten die allerverschiedensten Religionsmeinungen unter dem Schutze der allgemeinen Verpflichtung auf die heilige Schrift auf die Kanzel gebracht werden, woraus die größten Verwirrungen entstehen müßten, welche doch die protestantische Kirchengewalt durch die Verpflichtung der Religionslehrer auf eine gewisse Lehrnorm verhüten wollte, damit die gemeinschaftliche Religionsübung nach

protestantische Kirchengewalt die Religionslehrer auf eine, dem Protestantismus ganz fremde und widersprechende, bestimmte und bleibende Glaubensnorm verpflichten? Eine solche Verpflichtung enthielte überdieß auch etwas unmögliches. Die Lehre steht in unserer Gewalt, aber nicht der Glaube: was ich lehren will, das hängt von meiner Freiheit ab; aber mein Glaube bloß von meiner Ueberzeugung. Diese kann man aber, wenn man anders seine Religionsuntersuchungen eifrig fortsetzt, nie mit entschiedener Gewißheit voraussehen, wie jeder aufrichtige Wahrheitsforscher aus seiner eigenen Erfahrug selbst gestehen muß. Worauf man nun den andern nicht verpflichten kann, darnach hat man auch nicht zu fragen. Folglich darf die protestantische Kirchengewalt, welche sich bloß auf die sacra externa einschränken soll, bey den anzustellenden Religionslehrern nur nach ihren Religionskenntnissen, nach ihrer Lehrgeschicklichkeit und Lehrweisheit, so wie nach ihrem bisherigen Lebenswandel, nicht aber nach ihrem Glauben fragen *). —

---

übereinstimmenden Grundsätzen gehalten würde. — Am besten wäre also eine neue protestantische Lehrnorm, welche in kurzen Sätzen die wichtigsten Lehren des Christenthums enthielte, und worin so mancherley Lehrbestimmungen, welche jetzt so manchen gebildeten Laien zum Anstoß gereichen, ganz übergangen wären. Jedes Land hat hier das Recht, seine eigene Lehrnorm zu bestimmen; denn eine allgemeine würde bey der großen Verschiedenheit der Meinungen zu großen Schwierigkeiten unterworfen seyn. Allein auch die übrigen Protestanten müßten doch eine solche Norm für protestantisch erklären, so lange sie mit den Grundsätzen des Protestantismus übereinstimmt. —

*) Hr. Hofr. Schnaubert sagt daher in s. Grundsätzen des Kirchenrechts der Protestanten S. 186.

schritte sie nicht nur ihre natürlicheu Gränzen, die sich nur auf die äußern Religionsübungen beschränken; sondern sie würde auch den allgemeinen symbolischen Büchern eine ganz antiprotestantische Bestimmung geben, die sie ursprünglich gar nicht hatten, noch haben konnten. Diese symbolischen Bücher sollten ursprünglich nur Bekenntnißschriften der ersten evangelischen Stände seyn, aber nicht immerwährende Glaubensvorschriften, welche die Gewissen bänden. Luther war weit entfernt, eine neue Art von Papstthum einzuführen. Vielmehr haben die protestantischen Religionslehrer die Pflicht, immer weiter zu forschen und zur Berichtigung des kirchlichen Lehrbegriffs etwas beizutragen. Nur die heilige Schrift erkennt der Protestant als eine untrügliche Richtschnur des Glaubens und Lebens *). Wie dürfte also eine

---

*) Nun so, sagt man, sollten evangelische Lehrer auch nur auf die heilige Schrift, und nicht auf die symbolischen Bücher verpflichtet werden. — Ich bin zwar weit entfernt, die fortdauernde Verpflichtung der Religionslehrer auf die symbolischen Bücher in Schutz zu nehmen. Sie sind einestheils zu mangelhaft, enthalten keinen vollständigen Lehrbegriff, anderntheils sind sie viel zu weitläuftig; und die wenigsten haben sie vor ihrer Verpflichtung gelesen: auch paßt ein großer Theil ihres Inhalts, der so ganz temporelle Beziehungen hat, nicht auf unsere Zeiten, am wenigsten ihre Form. Aber noch weniger könnte ich es billigen, wenn die Religionslehrer bloß auf die heilige Schrift verpflichtet würden. Denn auf diese berufen sich alle christliche Religionspartheyen. So könnten die allerverschiedensten Religionsmeinungen unter dem Schutze der allgemeinen Verpflichtung auf die heilige Schrift auf die Kanzel gebracht werden, woraus die größten Verwirrungen entstehen müßten, welche doch die protestantische Kirchengewalt durch die Verpflichtung der Religionslehrer auf eine gewisse Lehrnorm verhüten wollte, damit die gemeinschaftliche Religionsübung nach

ein solcher Lehrer wäre wirklich ein Heuchler, so hat er dieß mit seinem eigenen Gewissen auszumachen; die Kirchengewalt geht dieß nichts an: diese hat nur auf die sacra externa zu sehen, daß alles ordentlich und nach der kirchlichen Vorschrift in der Kirche geschehe, und daß die gemeinschaftlichen Gottesverehrungen nach übereinstimmenden Grundsätzen gehalten werden. Fügt sich der Religionslehrer in diese Kirchenordnung, versucht er keine eigenmächtigen Neuerungen, so muß die Kirchengewalt mit ihm zufrieden seyn, ohne weiter nach seinem subjectiven Glauben zu fragen. „Aber bey einem Lehrer, von dessen Glauben man nicht gewiß ist, muß man doch immer in Sorgen seyn, daß er abweichende Lehren vortragen könnte?“ — Ist man denn bey dem Inquiriren auf den Glauben gewisser? Kann der neue Lehrer, der ein orthodoxes Glaubensbekenntniß ablegt, nicht auch ein Heuchler seyn, der alles sagt, was man haben will, um nur die Pfarre zu bekommen? Dafür sind die Kirchenvisitationen, daß der Aufseher untersucht, ob der Lehrer auch seine Schuldigkeit thut, und sich in seinen Vorträgen nach den Kirchenvorschriften richtet. — „Wenn aber nun in einem Lande keine Kirchenvisitationen gewöhnlich sind?“ — So ist dieß nur ein Beweis von einer schlechten Kirchenadministration in einem solchen Lande; es berechtigt aber nicht die Kirchengewalt zu einem Schritte, wozu sie kein Recht hat. — „So können aber Juden und Mohammedaner auch christliche Religionslehrer werden, wenn sie sich nur bequemten, das Christenthum historisch vorzutragen?“ — Allein Juden und Mohammedaner kennt man schon vorher als Gegner des Christenthums. Sobald man sicher weiß, daß jemand ein Gegner des Christenthums ist, so wird man ihn freilich nicht zum christlichen Religionslehrer machen; aber bey christlichen Lehrern setzt man vernünftiger Weise so lange

voraus, daß sie sich zum Christenthume bekennen, bis sich das Gegentheil zeigt. Und können sie sich auch von manchen Kirchendogmen nicht überzeugen, so sind sie deßwegen noch nicht für Gegner des Christenthums zu halten. Nur Gegner der Kirchendogmatik sind sie (und dieß vielleicht nur theilweise): wer wird aber noch Kirchendogmatik und Christenthum mit einander verwechseln? — „Aber mit Wärme und Interesse kann doch ein Religionslehrer solche Kirchendogmen nicht lehren, die er für unwahr hält." — Ist der Religionslehrer ein Christ, so wird er auch gewiß die wesentlichen Christenthumslehren mit Wärme und Interesse vortragen. Aber außerwesentliche Kirchenlehren haben ohnehin kein praktisches Interesse; wie können sie also überhaupt mit Wärme und Interesse vorgetragen werden, wenn Wärme etwas anders seyn soll, als polemischer Feuereifer? Und sollten alle diejenigen keine tauglichen Religionslehrer seyn, welche nicht mit Wärme und Interesse die Kirchenlehren vortragen, so müßte die protestantische Kirchengewalt eine große Schaar von orthodoxen Religionslehrern zuerst entfernen, die mit unausstehlicher Kälte und ohne alles Interesse die wichtigsten Christenthumslehren dem Volke vortragen. — Ueberhaupt würden die protestantischen Kirchengewalten in unsern Tagen besser für das Christenthum und für ihre eigene Ehre sorgen, wenn sie den Religionslehrern den Auftrag gäben, nur die wesentlichen Christenthumslehren (wesentlich sind aber nur diejenigen, welche praktisches Interesse haben) dem Volke vorzutragen, und die außerwesentlichen, die ohnehin bloß Gegenstand der philosophischen und theologischen Speculation sind und nur für die gelehrte Untersuchung gehören, mit Stillschweigen zu übergehen, — und wenn sie nach diesem Maßstabe auch die Katechismen anders einrichten ließen. Denn nur Religion, nicht gelehrte Theologie, sollte dem

Volke vorgetragen werden. Alsdann würde auch gewiß in den Predigten und Katechesen der Religionslehrer mehr Wärme und Interesse herrschen; die gemeinschaftlichen Gottesverehrungen würden mehr Nutzen stiften; die gebildeten Glieder der Gemeine weniger von der Besuchung des öffentlichen Gottesdienstes abgeschreckt, und die gemeinen Zuhörer mehr erbaut werden. Alsdann würde auch der Religionslehrer weniger genöthigt seyn, manches nur historisch als Kirchenlehre vorzutragen; denn er übergienge alsdann alles, was kein praktisches Interesse hat, mit Stillschweigen, und würde dadurch seiner wichtigen Lehrerpflicht: πάντα πρὸς οἰκοδομήν, besser Genüge leisten können; und gewiß würde auch alsdann die christliche Religion mit dem Lehrstande weniger in Verachtung sinken, als leider die bisherige Erfahrung gezeigt hat. — Dazu wäre aber nicht unnöthig, den bisherigen kirchlichen Lehrbegriff aufzuheben; die protestantische Kirchengewalt könnte noch immer jeden Lehrer verpflichten, nichts dagegen zu lehren, damit das Volk keinen Anstoß nähme; nur erhielte er die Erlaubniß, vieles, was nach gereinigten Begriffen gar nicht zum wesentlichen Christenthume gehört, und dessen Unterricht dem Volke gar nichts nutzen, wohl gar schädlich werden kann, in seiner Gemeine mit Stillschweigen zu übergehen, und dagegen desto eifriger das große Einzige zu betreiben, das noth thut. Seine Verpflichtung auf die Kirchenlehre wäre alsdenn mehr negativ, als positiv. — Dieß möchte wohl das Beste seyn, was eine protestantische Kirchengewalt in unsern Tagen thun könnte. Doch bescheiden wir uns gern, daß eine solche Einrichtung in manchen protestantischen Ländern, besonders wegen politischer Verhältnisse mit dem Landesherren, ihre großen Schwierigkeiten habe, und daß alsdann die protestantische Kirchengewalt noch sorgfältiger wachen müßte, als vorher, wenn sie nicht

zugeben will, daß sich auf diesem Wege Rationalismus statt des Protestantismus in die Kirche einschleiche. — Wenn also die protestantische Kirchengewalt in seinem Lande sich zu einer solchen Veränderung in der Verpflichtung der Religionslehrer nicht verstehen kann oder mag, so muß sich der Religionslehrer in die Kirchen-Ordnung fügen, und die lästige Lage seines Lehramtes mit Geduld ertragen. Er weiß ja alles dieß voraus; eigenmächtig darf er keine Veränderungen machen: ist ihm aber ein solches Lehramt zu lästig, so hat er die Erlaubniß es niederzulegen, und sein Glück in einem freiern protestantischen Lande zu versuchen, oder schon auf Universität, wo er mit der Lage der Theologie bekannt wird, ein anderes Fach zu ergreifen. Aber freilich hat beides wieder seine große Schwierigkeit; und daher wird Klugheit im Lehramte selbst immer das Rathsamste bleiben. — Hingegen ist aber auch eine protestantische Kirchengewalt verpflichtet, damit zufrieden zu seyn, wenn nur der Religionslehrer das in seiner Gemeine lehrt, was er nach seiner Verpflichtung **lehren** soll; ob aus eigner Ueberzeugung? das geht nur das Gewissen des Lehrers, und nicht die Kirchengewalt an: diese hat nicht nach dem Glauben, sondern nur nach der **Lehre** zu fragen.

„Wie aber, wenn der Lehrer nicht nur für sich abweichend denkt, sondern auch seine Heterodoxien laut werden läßt, nicht sowohl in seinen öffentlichen Religionsvorträgen, Predigten oder Katechisationen (denn darüber hat ohnehin die protestantische Kirchengewalt, welche darauf sehen muß, daß die gemeinschaftlichen Religionsübungen nach **übereinstimmenden** Grundsätzen angestellt werden, ein unläugbares Recht, damit nicht durch heterodoxe Vorträge die christlichen Gemeinen in ihrem Glauben irre gemacht werden, woraus nichts als Unordnungen, oder wohl gar Unruhen in der

Kirche eines Landes entstehen), als vielmehr in öffentlichen Gesellschaften oder gar in Schriften, wodurch also der Lehrer mit sich selbst in Widerspruch geräth, das wieder niederreißt, was er in seinen Vorträgen aufbauet, und gleichsam der Kirchenlehre, auf die er doch als Religionslehrer von der Kirchengewalt angewiesen ist, Hohn spricht: hat auch da noch die protestantische Kirchengewalt sich nichts um den so öffentlich bekanntgemachten Glauben der Religionslehrer zu bekümmern? Ist sie auch da noch verpflichtet, stille zu sitzen? Darf sie gar nicht diesen so laut gewordenen Heterodoxien Einhalt thun? Ist sie nicht berechtigt einen solchen Lehrer, wenn er nicht, freilich zu seiner Beschimpfung, das öffentlich Gesagte zurück nimmt, von seinem Lehramte zu entfernen, weil sonst statt der übereinstimmenden Grundsätze, worüber sie zu wachen hat, nichts als Disharmonie, Zweifelsucht und Streitigkeit, oder gar Indifferentismus in der Kirche zu befürchten ist? Könnte und dürfte wohl eine Gewalt, die für das Wohl der Kirche zu sorgen hat, und dieser dafür verantwortlich ist, bey solchen Unordnungen ruhig bleiben?" — Unmöglich kann dieser aus der Erfahrung unserer Zeiten geschöpfte und so scheinbare Einwurf im Allgemeinen und auf einerley Art widerlegt werden. Es kommt hier auf verschiedene Umstände an: 1) Wie weit die Abweichung von der Kirchenlehre gehe? Ob dadurch der ganze Protestantismus aufgehoben werde? Oder ob nur einzelne Kirchendogmen, vielleicht nur einzelne dogmatische Subtilitäten von dem Kirchenlehrer bestritten werden? 2) In welchem Tone, ob in dem anständigen ruhigen und ernsthaften des redlichen Wahrheitsforschers? oder in einem unanständigen, frivolen Tone des leichtsinnigen oder gar leidenschaftlichen Religionsspötters die Einwürfe gegen gewisse Kirchenlehren vorgetragen werden? 3) Wo der Religionslehrer seine

Abweichungen vom kirchlichen Lehrbegriff äußere? Ob unter dem Volke, in gemischten Gesellschaften? oder nur in der Gesellschaft gelehrter, denkender Männer, um einen theologischen Gegenstand zur Sprache zu bringen, oder auch in der Gesellschaft gebildeter Laien, die Belehrung wünschen, und bey denen durchaus kein falscher Gebrauch von freien Aeußerungen über Kirchendogmen zur Verwerfung der Religion und des Christenthums überhaupt zu befürchten ist? — Oder, wenn diese Abweichungen in öffentlichen Druckschriften vorkommen, ob in gelehrten Schriften, in eignen theologischen Werken, oder auch in fremden gelehrten Sammlungen und Journalen? oder ob in Katechismen, in ascetischen Schriften, in gedruckten Predigten u. d. m., kurz in eigentlichen Volksschriften, die zur Belehrung des Volks herausgegeben werden? — Auf alle diese Umstände muß nothwendig Rücksicht genommen werden, wenn das Urtheil über die Befugniß der protestantischen Kirchengewalt in einzelnen Fällen nicht einseitig ausfallen soll, und wenn eine protestantische Kirchengewalt sich nicht da ein Recht anmaßen will, wo sie keines hat. —

Wenn ein denkender Religionslehrer, vielleicht gar ein akademischer Theologe, der den eigentlichen Beruf hat, gelehrte theologische Untersuchungen anzustellen und der Welt mitzutheilen, (nicht bloß alte Meinungen nachzubeten und durch alle mögliche gelehrte Winkelzüge, die doch am Ende mehr verderben als gut machen, in Schutz zu nehmen) seine Zweifel gegen herkömmliche Kirchenlehren in einem ruhigen und anständigen Tone, (aus dem jeder schon einsehen kann, daß es ihm nur um Wahrheit und nicht ums Glänzen zu thun ist) und zwar in solchen Schriften, die bloß für Gelehrte bestimmt sind, vorträgt, sie mit Gründen unterstützt und

nun dem gelehrten Publikum zur Prüfung und Beurtheilung vorlegt; und wenn endlich diese Zweifel im geringsten nicht das göttliche Ansehen Jesu und seiner Apostel in Religionswahrheiten, folglich auch nicht das göttliche Ansehen ihrer Schriften (welches nicht auf ihrer Inspiration, sondern auf ihrem göttlichen Inhalte, durch die Göttlichkeit Jesu und seiner Lehre beruhet) erschüttern, folglich die Basis alles Protestantismus unangetastet lassen: so thut ein solcher Lehrer durchaus nichts, als wozu er, als protestantischer Lehrer, nicht nur Fug und Recht hat, sondern wozu er sogar verpflichtet ist; und eine protestantische Kirchengewalt würde sehr unprotestantisch verfahren, und ihre rechtmäßigen Schranken weit überschreiten, wenn sie einen solchen denkenden und würdigen Religionslehrer, der sich in seinen Schranken zu halten weiß, und nur das thut, was ihm der Protestantismus selbst zur Pflicht macht, wegen seiner freien Aeußerungen gegen den kirchlichen Lehrbegriff zur Verantwortung ziehen wollte. — Die Kirchengewalt hat nur über die zum kirchlichen Gebrauche bestimmten Bücher zu wachen, daß nichts von der Kirchenlehre abweichendes in diese kommen; andere theologische Schriften gehören nicht in ihr Gebiet, sondern sie stehen bloß unter der allgemeinen protestantischen Landes-Censur *); und diese muß nach vernünftigen Staats-

*) Hr. Hofrath Schnaubert sagt daher in s. Grundsätzen des Kirchenrechts der Protestanten in Deutschland, §. 183.: „In der kirchlichen Aufsicht ist insbesondere das Censurrecht der zum kirchlichen Gebrauch bestimmten Schriften und Bücher enthalten. Auf andere erstreckt sich die Kirchengewalt nicht. Vermöge derselben kann nur wider solche, welche den Religionsbegriff der Kirche beschimpfen

regierungs Grundsätzen jede Schrift, die nicht der Religion überhaupt, oder den guten Sitten, oder dem allgemeinen Staatswohl gefährlich ist, frey geben; noch weniger darf sie den Druck solcher Schriften hindern, wodurch der Zweck des Protestantismus befördert wird. Ist die Grundlage des Protestantismus Unabhängigkeit von aller menschlichen Autorität in Glaubenssachen, und ausschließende Anerkennung der heil. Schrift als einer untrüglichen Richtschnur unsers Glaubens und Lebens, so kann ja unmöglich eine protestantische Kirchengewalt einen Religionslehrer zur Verantwortung ziehen, der diesen Grundsätzen gemäß ins Glaubenssachen die menschliche Autorität der ältern protestantischen Kirchenlehrer nicht anerkennen will, sondern selbst prüft und genauer den biblischen Grund untersucht *). Er handelt hier als ein gewissenhafter protestantischer Lehrer, der nur das Ansehen der heil. Schrift anerkennt; und die protestantische Kirche sollte es ihm Dank wissen, daß er etwas zur Berichtigung des kirchlichen Lehrbegriffs beiträgt, und ein reineres Christenthum befördert. Denn auf diesem Wege gründlicher Untersuchung des biblischen Grundes ist man in neuern Zeiten von so mancher äl

---

und die Absicht haben, Unruhen und Unordnungen in der Kirche anzurichten, ein Verbot, unbeschadet der Gewissensfreiheit der einzelnen Mitglieder, verabredet werden." —

*) Schnaubert a. a. O. S. 182.: „Der Kirche steht die Aufsicht für die Erhaltug der Reinigkeit ihres Religionsbegriffs zu. Sie hat daher das Recht, dafür zu sorgen, daß ihr so lange, als sie ihn für wahr hält, keine Lehre dawider aufgedrungen werde. Ihr Lehrer hat jedoch die Befugniß und Pflicht, allenfallsige Irrthümer im Lehrbegriffe ihr anzuzeigen, und sie darüber zu belehren."

tern kirchlichen Bestimmung eines Dogma abgekommen, welche jetzt die protestantische Kirche, auf Veranlassung jener gründlichen Belehrungen und Berichtigungen, wenigstens stillschweigend aufgegeben hat *). Jeder redliche Bibelforscher bedient sich also seines Rechts, das er als Protestant hat, und kann deßwegen keiner protestantischen Kirchengewalt verantwortlich seyn, so lange er sich in den Gränzen des Protestantismus hält, und seine gelehrten Untersuchungen mit Anstand und Würde dem theologischen Publikum zur Prüfung mittheilt. Nur dann würde er sich gerechte Verantwortung von seinen Vorgesetzten zuziehen, wenn er seine Ueberzeugungen und gelehrten Untersuchungen auch unter das Volk bringen, oder sie in seine Predigten und Katechisationen einmischen wollte. — Es tritt hier ein zweifaches

*) Daher sagt Hr. Hofr. Schnaubert in s. Schrift: über Kirche und Kirchengewalt in Ansehung des kirchlichen Religionsbegriffs (Jen. 1789. 8.) S. 103. „Wenn jemand seine von dem kirchlichen Religionssystem in einzelnen Punkten abweichende Meinung mit Bescheidenheit und denen Gründen, welche ihn bis jetzt dazu bestimmt, oder wenigstens die Lehre der Kirche bey ihm ungewiß und wankend gemacht haben, auch in öffentlichen Schriften vorträgt, bereit ist Belehrung anzunehmen, sich übrigens in der Gemeine ruhig und still verhält, so kann und darf die Kirche solche Schriften nicht wegnehmen — — Die Kirche hat hierüber, als über eine Gewissenssache, keine Gewalt; sie hat auch kein gegründetes Interesse dabey, da sie sich nicht Untrüglichkeit und ausschließlichen Besitz der Wahrheit anmaßen darf; sie muß vielmehr aufmerksam darauf seyn, weil es möglich ist, daß sie bisher im Irrthum gewesen, und sie nach dessen Entdeckung die Pflicht hat, ihren Religionsbegriff hierin zu bessern." —

regierungs Grundsätzen jede Schrift, die nicht der Religion überhaupt, oder den guten Sitten, oder dem allgemeinen Staatswohl gefährlich ist, frey geben; noch weniger darf sie den Druck solcher Schriften hindern, wodurch der Zweck des Protestantismus befördert wird. Ist die Grundlage des Protestantismus Unabhängigkeit von aller menschlichen Autorität in Glaubenssachen, und ausschließende Anerkennung der heil. Schrift als einer untrüglichen Richtschnur unsers Glaubens und Lebens, so kann ja unmöglich eine protestantische Kirchengewalt einen Religionslehrer zur Verantwortung ziehen, der diesen Grundsätzen gemäß ins Glaubenssachen die menschliche Autorität der ältern protestantischen Kirchenlehrer nicht anerkennen will, sondern selbst prüft und genauer den biblischen Grund untersucht *). Er handelt hier als ein gewissenhafter protestantischer Lehrer, der nur das Ansehen der heil. Schrift anerkennt; und die protestantische Kirche sollte es ihm Dank wissen, daß er etwas zur Berichtigung des kirchlichen Lehrbegriffs beiträgt, und ein reineres Christenthum befördert. Denn auf diesem Wege gründlicher Untersuchung des biblischen Grundes ist man in neuern Zeiten von so mancher äl-

---

und die Absicht haben, Unruhen und Unordnungen in der Kirche anzurichten, ein Verbot, unbeschadet der Gewissensfreiheit der einzelnen Mitglieder, verabredet werden." —

*) Schnaubert a. a. O. §. 182.: „Der Kirche steht die Aufsicht für die Erhaltug der Reinigkeit ihres Religionsbegriffs zu. Sie hat daher das Recht, dafür zu sorgen, daß ihr so lange, als sie ihn für wahr hält, keine Lehre dawider aufgedrungen werde. Ihr Lehrer hat jedoch die Befugniß und Pflicht, allenfallsige Irrthümer im Lehrbegriffe ihr anzuzeigen, und sie darüber zu belehren."

tischer Religionslehrer seine Pflicht redlich erfüllt und weiter forscht; sondern die protestantische Kirchengewalt träte hier auch offenbar aus ihren Schranken, und führte Katholicismus statt des Protestantismus ein, indem sie theils den Glauben gebieten wollte, wo sie nur über die Lehren bey den einzelnen Gemeinen zu wachen hat, theils dem Lehrer die Rechte des Protestantismus versagte, Unabhängigkeit von bloß menschlicher Autorität, und gründlicheres Forschen des biblischen Grundes. Die protestantische Kirchengewalt muß demnach das oben angegebene zweifache Verhältniß des Religionslehrers, folglich auch eine Verschiedenheit seines Lehrtropus, zugeben, wenn sie nicht aufhören will, protestantisch zu seyn; oder sie muß es dem Kirchenlehrer erlauben, kirchliche Bestimmungen, die mit seiner Ueberzeugung nicht übereinstimmen, ganz mit Stillschweigen zu übergehen. —

„Aber, wendet man ein, alles dieß reiche nicht hin, um die Reinheit des kirchlichen Lehrbegriffs in der Kirche zu erhalten, worüber doch die protestantische Kirchengewalt wachen sollte, wenn es dem Lehrer erlaubt wäre, seine vom Lehrbegriff abweichenden Meinungen in öffentlichen Schriften vorzutragen, die doch auch wieder den Gliedern der Gemeine in die Hände kämen: diese hielten alsdann entweder ihren Lehrer für einen Heuchler, der eine doppelte Sprache führe, eine andere in seinen Schriften, eine andere in der Kirche; oder sie gäben auch die Kirchenlehre auf, die der Kirchenlehrer in Schriften bestritten hat, und die doch die protestantische Kirchengewalt rein erhalten würde; oder sie giengen noch weiter, und glaubten gar nichts mehr, weil sie die mehr oder minder wichtigen Religionslehren nicht gehörig zu unterscheiden wüßten und alles in eine Klasse

Verhältniß des Religionslehrers ein, das bisher nicht sorgfältig genug unterschieden worden ist: ein Mal zu der protestantischen Kirche überhaupt; dann aber auch zu seiner besondern Gemeine, bey der er als Kirchenlehrer angestellt ist. In dem erstern Verhältniß steht jeder akademische Theologe, aber auch jeder andere Religionslehrer, als theologischer Schriftsteller; in dem andern hingegen steht jeder Kirchenlehrer, als solcher. In beiden Verhältnissen kann der Religionslehrer verschieden lehren, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu kommen, wenn er nur nicht gegen seine Ueberzeugung im Volksunterrichte etwas didaktisch vorträgt, was er nicht für wahr hält, und wogegen er sich in gelehrten Schriften erklärt hat. Frey sagt er seine Meinung als protestantischer Religionslehrer; hingegen als Kirchenlehrer ist er an Kirchengesetze gebunden. Er handelt nicht überall in einerley Person, widerspricht sich also auch nicht bey verschiedener Handlungsweise. Ist er nun an gewisse Kirchenlehren als Kirchenlehrer gebunden, so muß es ihm auch erlaubt seyn, diese Lehren bloß historisch mit ihren Gründen vorzutragen. Besser aber wäre es freilich, wenn es ihm von der Kirchengewalt erlaubt wäre, solche Lehren, welche ohnehin meist theologische Subtilitäten betreffen und schlechterdings kein praktisches Interesse haben, ganz mit Stillschweigen zu übergehen. Hält aber die Kirchengewalt, aus irgend einem Grunde, auf den Vortrag auch solcher bloß speculativen Dogmen, so muß sie es doch dem Kirchenlehrer zugestehen, daß er sie bloß historisch vortragen darf, um seine Gewissensfreiheit nicht zu kränken. Wollte sie sagen: unter solchen Umständen könne er auch nicht Kirchenlehrer seyn, wenn er nicht alles das glaubte, was er als Kirchenlehrer vorzutragen habe; so wäre das nicht nur ein schlechter Dank dafür, daß ein protestan-

tischer Religionslehrer seine Pflicht redlich erfüllt und weiter forscht; sondern die protestantische Kirchengewalt träte hier auch offenbar aus ihren Schranken, und führte Katholicismus statt des Protestantismus ein, indem sie theils den Glauben gebieten wollte, wo sie nur über die Lehren bey den einzelnen Gemeinen zu wachen hat, theils dem Lehrer die Rechte des Protestantismus versagte, Unabhängigkeit von bloß menschlicher Autorität, und gründlicheres Forschen des biblischen Grundes. Die protestantische Kirchengewalt muß demnach das oben angegebene zweifache Verhältniß des Religionslehrers, folglich auch eine Verschiedenheit seines Lehrtropus, zugeben, wenn sie nicht aufhören will, protestantisch zu seyn; oder sie muß es dem Kirchenlehrer erlauben, kirchliche Bestimmungen, die mit seiner Ueberzeugung nicht übereinstimmen, ganz mit Stillschweigen zu übergehen. —

„Aber, wendet man ein, alles dieß reiche nicht hin, um die Reinheit des kirchlichen Lehrbegriffs in der Kirche zu erhalten, worüber doch die protestantische Kirchengewalt wachen sollte, wenn es dem Lehrer erlaubt wäre, seine vom Lehrbegriff abweichenden Meinungen in öffentlichen Schriften vorzutragen, die doch auch wieder den Gliedern der Gemeine in die Hände kämen: diese hielten alsdann entweder ihren Lehrer für einen Heuchler, der eine doppelte Sprache führe, eine andere in seinen Schriften, eine andere in der Kirche; oder sie gäben auch die Kirchenlehre auf, die der Kirchenlehrer in Schriften bestritten hat, und die doch die protestantische Kirchengewalt rein erhalten würde; oder sie giengen noch weiter, und glaubten gar nichts mehr, weil sie die mehr oder minder wichtigen Religionslehren nicht gehörig zu unterscheiden wüßten und alles in eine Klasse

würfen." — Es ist zwar nicht zu läugnen, daß unter solchen Umständen allerdings einige Nachtheile für einzelne Glieder einer Gemeine nicht wohl zu vermeiden sind. Allein an wem liegt die Schuld? An dem Kirchenlehrer, der als protestantischer Lehrer in theologischen Schriften seine Pflicht thut, und doch auch als Kirchenlehrer seine Kirchenordnung nicht überschreitet? Oder vielmehr an der protestantischen Kirchengewalt, welche unprotestantisch genug auf die lauten Stimmen der rechtschaffensten und aufgeklärtesten protestantischen Gottesgelehrten gar nicht achtet, sondern strenge auf eine festgesetzte Summe von Dogmen hält, und die allgemeinen praktischen Christenthumslehren, die allein für das Volk gehören, durchaus nicht von bloßen theologischen Speculationen des gelehrten kirchlichen Lehrbegriffs im Volksunterrichte getrennt wissen will? Und verschlägt es denn so viel bey der jetzt so ausgebreiteten Leselust, daß gerade ein Kirchenlehrer selbst Zweifel gegen diese oder jene Kirchenlehre in Schriften vorträgt? Ist nicht schon so viel gegen gewisse Kirchendogmen von andern angesehenen Theologen geschrieben worden, und wird nicht noch immer so viel zur Bestreitung des kirchlichen Lehrbegriffs geschrieben und gelesen? Wenn also auch die Kirchenlehrer bey einzelnen Gemeinen nicht das geringste schrieben, was von der Kirchenlehre abwiche, vielmehr gegen alle Abweichungen heftig eiferten: so würde dieß nur auf den Pöbel zur Erhaltung der alten Lehre einen Einfluß haben, nicht aber auf die gebildeten Laien, die so viele andere neue Schriften lesen; bey diesen würden vielmehr jene orthodoxen Kirchenlehrer durch ihren Feuereifer an Ansehen außerordentlich verlieren, und eben deßwegen mit ihrem Eifer für die reine Lehre weit mehr schaden, als nutzen. Hingegen wenn ein denkender, von der Würde der Religion Jesu durchdrungener Lehrer die wesentlichen Lehren des Christen-

thums deutlich und mit Wärme vorträgt, diese von den bloßen Kirchendogmen sorgfältig scheidet, ohne sich jedoch geradezu gegen die letztern zu erklären; so wird er durch diese Lehrweisheit die Achtung gegen das Christenthum auch unter den gebildeten Zuhörern noch erhalten, welche sonst durch den unverständigen Eifer strenger Kirchenlehrer nicht weniger als durch neuere frivole Schriften sehr geschwächt werden könnte. Indem also ein verständiger Lehrer die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer auf die wesentlichen Lehren des Christenthums hinlenket, so werden die schriftlichen Heterodoxien des Lehrers, wenn sie auch den gebildeten Laien in seiner Gemeine, welche ohnehin die Strenge der Kirchenordnung kennen, bekannt werden sollten, auf diese Klasse seiner Zuhörer keinen nachtheiligen Einfluß haben: sie wissen die historische (durch die bestehende Kirchenordnung nothwendige), und die didaktische (der Ueberzeugung des Lehrers gemäße) Lehrart gehörig zu würdigen; sie sind durch ihren Lehrer in dem wesentlichen Christenthume befestigt, und ehren seine Gewissenhaftigkeit in der Amtsführung *). — Es kann also nur vom gemei-

---

*) Man hat schon lange, um die Theilnahme des großen Publikums an den theologischen Streitigkeiten zu hindern, den Vorschlag gethan, daß alle gelehrte theologische Schriften nur in lateinischer Sprache herauskommen sollten. — Einigen Einfluß möchte allerdings der Gebrauch der Gelehrtensprache auf die Verminderung der Anzahl der Leser haben; denn was sonst von der griechischen Sprache galt: graeca sunt, non leguntur, möchte bald auch von der lateinischen gelten; und nicht bloß das Volk, sondern selbst gebildete, und auch viele sogenannte gelehrte Laien würden alsdann von der Lectüre der theologischen Schriften ausgeschlossen. Ferner würden gewiß viele theologische und philosophische Schriftsteller, welche jetzt, da alles teutsch geschrieben wird, das große Wort

er schon vorher durch deutliche Belehrung über wesentliche und außerwesentliche Christenthumslehren, wovon jene alle Christen interessirten, diese aber mehr für gelehrte Untersuchungen geeignet seyen, seine Gemeine vorbereitet hat. (Oder wollte sich eine protestantische Kirchengewalt vielleicht herausnehmen, sogar den **Werth** eines jeden Kirchendogma's dem Lehrer vorzuschreiben? da würde sie ganz katholisch!) Sollten alsdann auch einige abweichende Meinungen des Lehrers aus seinen Schriften unter dem Volke bekannt werden, so würde dieß eine so gut unterrichtete Gemeine weiter nicht sehr befremden, und es würde gewiß keine **allgemeine** Zerrüttung davon zu besorgen seyn, wenn auch einige Mitglieder derselben darüber mit ihrem Lehrer unzufrieden seyn sollten. —

Etwas ganz anderes aber ist es, wenn sich ein Religionslehrer einen unanständigen, leichtfertigen Ton gegen Kirchenlehren erlauben und den eigentlichen Religionsspötter in seinen Schriften machen wollte; oder wenn er's sich einfallen ließe, mit seiner Neologie in gemischten Gesellschaften zu glänzen, über die Kirchengebräuche und Sacramente, die er doch selbst administrirt, zu spotten; oder, wenn er's sich beigehen ließe, willkührliche Veränderungen in den Katechismen vorzunehmen, oder auffallende neue Meinungen in eigentlichen Volksschriften, homiletischer oder ascetischer Art, vorzutragen und den kirchlichen Lehrbegriff darin scharf anzugreifen: in allen diesen Fällen ist eine protestantische Kirchengewalt allerdings vollkommen berechtigt, gegen einen solchen unbesonnenen Religionslehrer, der die Gränzen seiner protestantischen Freiheit überschreitet, und in ihre Rechte freventlich eingreift, eine scharfe Admonition, und wo diese nichts fruchtet, eine gänzliche Absetzung vom Lehramte zu verfügen. Denn wenn sie zu allem

Unfuge junger Brauseköpfe, die nur überall reformiren und revolutioniren wollen, ohne die Folgen zu bedenken, schweigen wollte, so würden daraus die größten Unordnungen und Zerrüttungen in der christlichen Kirche entstehen, und eine protestantische Kirchengewalt würde sich durch eine solche unzeitige Nachsicht der ganzen protestantischen Kirche höchst verantwortlich machen. —

Dieß führt nun auf die letzte Untersuchung: über die Gränzen der protestantischen Kirchengewalt in Ansehung des jetzt sich immer mehr ausbreitenden Rationalismus. — Daß der Staat den Druck rationalistischer Bücher erlauben müsse, wenn sie nur nicht in einem bittern und unwürdigen Tone geschrieben sind, und nicht alle Religion umstoßen; daß hingegen die protestantische Kirchengewalt das Recht habe, den Rationalismus, der die für sich bestehende Autorität der heiligen Schrift aufhebt, in der Kirche nicht zu dulden — dieß ist schon oben angeführt worden. — „Soll aber die protestantische Kirchengewalt erst da eintreten, wo der Rationalismus sich schon in die Kirche eingeschlichen hat, — erst dann das vielleicht schon tief eingewurzelte Uebel auszurotten suchen, wo vielleicht ihre Kräfte nicht mehr hinreichen? Oder soll sie nicht schon das Recht haben, durch alle mögliche Mittel die Kirche vor diesem Rationalismus zu verwahren, und daher schon vor der Anstellung des Religionslehrers auf seinen Glauben zu inquiriren, ob er ein Rationalist, oder ein protestantischer Christ sey? da es doch der Kirche nicht gleichgültig seyn kann, ob sie einen Rationalisten, oder einen Mann, der es mit der Bibel und dem Christenthume redlich meint, zum Lehrer bekommt. Man hält doch Quarantänen, um das Land vor der Pest zu verwahren: warum sollte man denn nicht dienliche Mittel anwenden, um die Kirche vor dem Rationalismus

er schon vorher durch deutliche Belehrung über wesentliche und außerwesentliche Christenthumslehren, wovon jene alle Christen interessirten, diese aber mehr für gelehrte Untersuchungen geeignet seyen, seine Gemeine vorbereitet hat. (Oder wollte sich eine protestantische Kirchengewalt vielleicht herausnehmen, sogar den Werth eines jeden Kirchendogma's dem Lehrer vorzuschreiben? da würde sie ganz katholisch!) Sollten alsdann auch einige abweichende Meinungen des Lehrers aus seinen Schriften unter dem Volke bekannt werden, so würde dieß eine so gut unterrichtete Gemeine weiter nicht sehr befremden, und es würde gewiß keine allgemeine Zerrüttung davon zu besorgen seyn, wenn auch einige Mitglieder derselben darüber mit ihrem Lehrer unzufrieden seyn sollten. —

Etwas ganz anderes aber ist es, wenn sich ein Religionslehrer einen unanständigen, leichtfertigen Ton gegen Kirchenlehren erlauben und den eigentlichen Religionsspötter in seinen Schriften machen wollte; oder wenn er's sich einfallen ließe, mit seiner Neologie in gemischten Gesellschaften zu glänzen, über die Kirchengebräuche und Sacramente, die er doch selbst administrirt, zu spotten; oder, wenn er's sich beigehen ließe, willkührliche Veränderungen in den Katechismen vorzunehmen, oder auffallende neue Meinungen in eigentlichen Volksschriften, homiletischer oder ascetischer Art, vorzutragen und den kirchlichen Lehrbegriff darin scharf anzugreifen: in allen diesen Fällen ist eine protestantische Kirchengewalt allerdings vollkommen berechtigt, gegen einen solchen unbesonnenen Religionslehrer, der die Gränzen seiner protestantischen Freiheit überschreitet, und in ihre Rechte freventlich eingreift, eine scharfe Admonition, und wo diese nichts fruchtet, eine gänzliche Absetzung vom Lehramte zu verfügen. Denn wenn sie zu allem

Unfuge junger Brausköpfe, die nur überall reformiren und revolutioniren wollen, ohne die Folgen zu bedenken, schweigen wollte, so würden daraus die größten Unordnungen und Zerrüttungen in der christlichen Kirche entstehen, und eine protestantische Kirchengewalt würde sich durch eine solche unzeitige Nachsicht der ganzen protestantischen Kirche höchst verantwortlich machen. —

Dieß führt nun auf die letzte Untersuchung: über die Gränzen der protestantischen Kirchengewalt in Ansehung des jetzt sich immer mehr ausbreitenden Rationalismus. — Daß der Staat den Druck rationalistischer Bücher erlauben müsse, wenn sie nur nicht in einem bittern und unwürdigen Tone geschrieben sind, und nicht alle Religion umstoßen; daß hingegen die protestantische Kirchengewalt das Recht habe, den Rationalismus, der die für sich bestehende Autorität der heiligen Schrift aufhebt, in der Kirche nicht zu dulden — dieß ist schon oben angeführt worden. — „Soll aber die protestantische Kirchengewalt erst da eintreten, wo der Rationalismus sich schon in die Kirche eingeschlichen hat, — erst dann das vielleicht schon tief eingewurzelte Uebel auszurotten suchen, wo vielleicht ihre Kräfte nicht mehr hinreichen? Oder soll sie nicht schon das Recht haben, durch alle mögliche Mittel die Kirche vor diesem Rationalismus zu verwahren, und daher schon vor der Anstellung des Religionslehrers auf seinen Glauben zu inquiriren, ob er ein Rationalist, oder ein protestantischer Christ sey? da es doch der Kirche nicht gleichgültig seyn kann, ob sie einen Rationalisten, oder einen Mann, der es mit der Bibel und dem Christenthume redlich meint, zum Lehrer bekommt. Man hält doch Quarantänen, um das Land vor der Pest zu verwahren: warum sollte man denn nicht dienliche Mittel anwenden, um die Kirche vor dem Rationalismus

logen, besonders bey dem gegenwärtigen kostbaren Aufenthalte auf der Universität, das Vermögen haben; und überdieß ist der auf das Studium der Theologie jetzt vergeblich verwandte Zeit- und Geldverlust doch auch in Anspruch zu bringen. (Freilich wäre es besser gewesen, wenn sie gleich das erste Mal, als sie auf Universität waren und in der Theologie rationalistisch gesinnt wurden, die Theologie aufgegeben und ein anderes Fach ergriffen hätten. Allein das hängt oft nicht von dem freien Willen des jungen Mannes, sondern von äußern unabänderlichen Umständen ab.) Welcher rechtschaffene Vater könnte es also noch wagen, seinen Sohn Theologie studieren zu lassen, wenn er befürchten müßte, daß sein Sohn für allen Fleiß und für alle seine Geschicklichkeit dereinst unversorgt bleiben sollte, bloß weil seine Vernunft sich nicht vom Positiven des Christenthums überzeugen konnte, und weil er nicht die nöthige Vorsichtigkeit beobachtete, seine Ueberzeugungen zu verbergen? Die traurige Folge davon würde seyn, daß es immer mehr an tauglichen Subjekten zum protestantischen Lehramte fehlte, an denen wir jetzt schon Mangel haben, und daß sich meist untaugliche Menschen, ohne Kopf und Herz, ohne Kenntnisse und Lehrweisheit zum Lehramte zudrängen, und auch ihrer Sache ziemlich gewiß seyn würden, weil sie die Kirchendogmatik gut auswendig gelernt haben. Traurige Aussichten in die Zukunft (die aber der herrschende Zeitgeist — er mag so schlecht seyn, als er will — so ziemlich verbürgt), wenn nicht entweder die protestantische Kirchengewalt sich in eine bloß christliche verwandelt, oder wenn nicht wenigstens die Staatsgewalt sich ganz unabhängig von der protestantischen Kirchengewalt macht, und diejenigen tauglichen Subjecte, welche die Kirchengewalt nach ihrem unbestreitbaren Rechte verworfen hat, auf einen andern Posten (ohne gerade ein

›eres, heterogenes Fach zu studieren, und noch ein
ıl auf Universität zu gehen) ansehnlich befördert.)

Wenn nun aber der Rationalismus eines jungen
eologen nicht so entschieden ist; wenn er — sollte er
h wirklich ein bloßer Rationalist seyn — seine theo-
ische Denkart nicht öffentlich, weder in Schriften noch
ndlich, an den Tag gelegt hat *): so gilt die all-

---

*) Hieher gehört auch der Fall, wenn ein protestantischer Kirchenlehrer in anonymen Schriften den Rationalismus aufstellt, und anonym bleibt: so hat dieß ein solcher Lehrer bloß mit seinem eignen Gewissen auszumachen, und die Kirchengewalt hat kein Recht, ihn zur Verantwortung zu ziehen, wenn auch einiger Verdacht der Autorschaft einer solchen rationalistischen Schrift auf ihn fallen sollte; denn indem ein solcher Lehrer seine Autorschaft verbirgt und nicht bekannt seyn will, so stiftet er kein öffentliches Aergerniß in seiner Gemeine, wenn er nur übrigens der bestehenden Kirchenordnung gemäß lehrt. Er will nicht Autor seyn; so darf man ihn auch nicht mit Gewalt zum Autor machen. (In sofern ist es auch immer indiscret, wenn Recensenten, die den Namen des Verfassers erfahren — vielleicht gar eigentliche Jagd darauf machen — denselben geradezu nennen, um sich bey dem Publikum damit Dank und Lob zu verdienen. Es ist und bleibt eine elende Klatscherey. Denn ohne Grund verschweigt wohl kein Schriftsteller seinen Namen. Es ist also immer Beleidigung für den Schriftsteller, wenn man ihn wider seinen Willen dem Publikum bekannt macht: er wird dadurch nicht selten in große Verlegenheit gesetzt, wenn er, wegen seiner Verhältnisse zu seinen Obern, nun genöthigt ist, öffentlich gegen eine Autorschaft zu protestiren, die er doch mit gutem Gewissen nicht abläugnen kann; er muß alsdann seine Worte nur auf Schrauben stellen, und macht sich dadurch selbst aufs neue verdächtig.) — Wenn also ein Lehrer als Autor einer rationalistischen Schrift nicht allgemein bekannt wird, (vielleicht

logen, besonders bey dem gegenwärtigen kostbaren Aufenthalte auf der Universität, das Vermögen haben; und überdieß ist der auf das Studium der Theologie jetzt vergeblich verwandte Zeit- und Geldverlust doch auch in Anspruch zu bringen. (Freilich wäre es besser gewesen, wenn sie gleich das erste Mal, als sie auf Universität waren und in der Theologie rationalistisch gesinnt wurden, die Theologie aufgegeben und ein anderes Fach ergriffen hätten. Allein das hängt oft nicht von dem freien Willen des jungen Mannes, sondern von äußern unabänderlichen Umständen ab.) Welcher rechtschaffene Vater konnte es also noch wagen, seinen Sohn Theologie studieren zu lassen, wenn er befürchten müßte, daß sein Sohn für allen Fleiß und für alle seine Geschicklichkeit dereinst unversorgt bleiben sollte, bloß weil seine Vernunft sich nicht vom Positiven des Christenthums überzeugen konnte, und weil er nicht die nöthige Vorsichtigkeit beobachtete, seine Ueberzeugungen zu verbergen? Die traurige Folge davon würde seyn, daß es immer mehr an tauglichen Subjekten zum protestantischen Lehramte fehlte, an denen wir jetzt schon Mangel haben, und daß sich meist untaugliche Menschen, ohne Kopf und Herz, ohne Kenntnisse und Lehrweisheit zum Lehramte zudrängen, und auch ihrer Sache ziemlich gewiß seyn würden, weil sie die Kirchendogmatik gut auswendig gelernt haben. Traurige Aussichten in die Zukunft (die aber der herrschende Zeitgeist — er mag so schlecht seyn, als er will — so ziemlich verbürgt), wenn nicht entweder die protestantische Kirchengewalt sich in eine bloß christliche verwandelt, oder wenn nicht wenigstens die Staatsgewalt sich ganz unabhängig von der protestantischen Kirchengewalt macht, und diejenigen tauglichen Subjecte, welche die Kirchengewalt nach ihrem unbestreitbaren Rechte verworfen hat, auf einen andern Posten (ohne gerade ein

›eres, heterogenes Fach zu studieren, und noch ein
al auf Universität zu gehen) ansehnlich befördert.)

Wenn nun aber der Rationalismus eines jungen
eologen nicht so entschieden ist; wenn er — sollte er
h wirklich ein bloßer Rationalist seyn — seine theo-
ische Denkart nicht öffentlich, weder in Schriften noch
ndlich, an den Tag gelegt hat *): so gilt die all-

---

*) Hieher gehört auch der Fall, wenn ein protestantischer Kirchenlehrer in anonymen Schriften den Rationalismus aufstellt, und anonym bleibt: so hat dieß ein solcher Lehrer bloß mit seinem eignen Gewissen auszumachen, und die Kirchengewalt hat kein Recht, ihn zur Verantwortung zu ziehen, wenn auch einiger Verdacht der Autorschaft einer solchen rationalistischen Schrift auf ihn fallen sollte; denn indem ein solcher Lehrer seine Autorschaft verbirgt und nicht bekannt seyn will, so stiftet er kein öffentliches Aergerniß in seiner Gemeine, wenn er nur übrigens der bestehenden Kirchenordnung gemäß lehrt. Er will nicht Autor seyn; so darf man ihn auch nicht mit Gewalt zum Autor machen. (In sofern ist es auch immer indiscret, wenn Recensenten, die den Namen des Verfassers erfahren — vielleicht gar eigentliche Jagd darauf machen — denselben geradezu nennen, um sich bey dem Publikum damit Dank und Lob zu verdienen. Es ist und bleibt eine elende Klatscherey. Denn ohne Grund verschweigt wohl kein Schriftsteller seinen Namen. Es ist also immer Beleidigung für den Schriftsteller, wenn man ihn wider seinen Willen dem Publikum bekannt macht: er wird dadurch nicht selten in große Verlegenheit gesetzt, wenn er, wegen seiner Verhältnisse zu seinen Obern, nun genöthigt ist, öffentlich gegen eine Autorschaft zu protestiren, die er doch mit gutem Gewissen nicht abläugnen kann; er muß alsdann seine Worte nur auf Schrauben stellen, und macht sich dadurch selbst aufs neue verdächtig.) — Wenn also ein Lehrer als Autor einer rationalistischen Schrift nicht allgemein bekannt wird, (vielleicht

gemeine Regel: die Kirchengewalt hat nicht nach dem Glauben des Religionslehrers zu fragen, sondern nur nach der Lehre desselben, folglich bey dem anzustellenden Lehrer nach seinen theologischen Kenntnissen, nach seiner Lehrgeschicklichkeit und nach seinem übrigen Betragen: sonst überschreitet die protestantische Kirchengewalt ihre Gränzen, die sie als Kirchengewalt hat. —

Doch wollen wir (damit es nicht den Anschein habe, als wollten wir absichtlich diese intricate Frage so kurz abschneiden) noch die Gründe anhören, die in diesem Falle eine Ausnahme von der Regel jeder Kirchengewalt rechtfertigen sollen. — Einmal sagt man: „Der Rationalismus und das Christenthum wären einander offenbar entgegen: würde man wohl je einen Advocaten wählen, der der Gegenpartey zugethan sey? Die Kirchengewalt müsse also das Recht haben, denjenigen, der sich zu einem protestantischen Lehramte meldete, auszuforschen, ob er auch unserer Partey zugethan sey, folglich — nach seinem Glauben zu

---

durch seine eigene Schuld, wenn er mit seiner Autorschaft in öffentlichen Gesellschaften glänzen will), so hat die Kirchengewalt weiter kein Recht, auf den Autor zu inquiriren; denn der Verfasser hat die Rechte der Schreibfreiheit und der Anonymität für sich. Er müßte sich denn grobe Ausdrücke gegen die Landesreligion und offenbare Unanständigkeiten und Verletzung der guten Sitten haben zu Schulden kommen lassen: alsdann hat schon die Staatsgewalt nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, eine solche Schrift zu confisciren, und auf den Autor, wie auf den Verleger zu inquiriren. Entdeckt nun diese den Verfasser, so wird sie ihn schon zur gebührenden Strafe ziehen, und ihn seiner Rechtlichen Behörde anzeigen. —

wenn er nur die theoretischen und praktischen Vernunftwahrheiten mit der Autorität der Bibel belegt) und das

---

sie doch großen Verlegenheiten in ihrer Amtsführung auszusetzen, akademische Theologen, denen diese jungen Männer zur theologischen Bildung und *zur Vorbereitung auf ein evangelisches Lehramt* anvertraut sind, in ihren Vorträgen vorsichtiger machen! Akademische Theologen werden ohnehin nicht von christlichen Staaten dazu berufen und besoldet, um das positive Christenthum zu untergraben und den bloßen Rationalismus auf ihren Lehrkanzeln zu predigen. Das positive Christenthum sollte mit seinen stärksten Gründen vorgetragen werden. Sollte auch tieferes Studium den denkenden Lehrer auf ganz rationalistische Resultate führen: so sollte er doch bedenken, daß der bloße Rationalismus in dem Kopfe eines jungen Theologen oft eben so gefährlich ist, wie ein scharfes Messer in der Hand eines Kindes. O wenn sich der edle Mann, den nur Wahrheitsdrang auf solche bedenkliche Resultate führt, die Verlegenheit seines Zöglings in dem Consistorialexamen, noch mehr aber die traurige Rolle, die dieser an dem Krankenbette eines ehrlichen christlichen Landmannes als Seelsorger spielt, recht lebhaft denken könnte: gewiß würde ihn dieß zurückhaltender und vorsichtiger in seinen Vorlesungen machen; er würde vielmehr seine Zuhörer — indem er sie mit den Fortschritten der Theologie in unsern Tagen bekannt macht (denn das ist allerdings Pflicht des akademischen Lehrers) — ernstlich vor allem Mißbrauche der Aufklärung in ihrer künftigen Amtsführung warnen. — Dieß hat sich wenigstens der Verfasser seit dem Anfange seines akademischen Lehramtes zu einem heiligen Gesetze gemacht, wie er sich getrost auf das Zeugniß aller seiner Zuhörer berufen kann. Und diese Grundsätze leiten ihn auch bey der Redaction des theologischen Journals, das ein *protestantisches Journal* seyn soll. Und bloß *aus diesem Gesichtspunkte* bittet er auch seine zuweilen eingestreuten Anmerkungen zu beurtheilen: sie ste-

kann er ja, da er der heil. Schrift, wenn gleich kein absolutes, doch ein subordinirtes Ansehen zugesteht), und die positiven Dogmen der Kirche historisch (wie der freier denkende ächt-protestantische Lehrer auch thut) in seinen Katechisationen vorträgt, oder in seinen Predigten ganz davon schweigt. So stößt er nicht bey seiner Gemeine an, und übertritt nicht seine Kirchenordnung, wenn gleich diese allerdings ihm einigen Zwang auflegt. Hingegen kann sein Amt sehr segensvoll seyn, wenn er ein würdiger Mann ist, der seinen wichtigen Beruf vollkommen kennt, und seine Gemeine zu guten edeln Menschen bildet. —

„Aber, sagt man zweitens, ein solcher rationalistischer Prediger kann doch seinem christlichen Lehrerberufe nicht vollkommen entsprechen; er kann die christlichen Dogmen nicht mit Wärme und Interesse vortragen; er wird bloß praktisch predigen, und die theoretischen Lehren, die er doch auch vortragen und praktisch

hen bloß da, um das theologische Journal in den Gränzen eines protestantischen Journals zu halten, nicht aber, um etwas besser wissen zu wollen; sie stehen da, nicht um der geübten Theologen willen, die alles das besser wissen und beurtheilen können, sondern um der jungen Theologen willen, die auch, so viel wir wissen, häufig das theologische Journal lesen, damit diese mit Aufklärung auch Vorsicht, und mit Freimüthigkeit Schonung der Gewissen verbinden lernen. Siegt einmal der Rationalismus in der protestantischen Kirche, so hat doch der Verfasser zu seiner Zeit seine Schuldigkeit als protestantischer Lehrer gethan, ohne jedoch den weitern Fortschritten in den Weg zu treten, und die freiern Ansichten (woran es gewiß im theologischen Journal auch nicht fehlt) zu hindern. Die Zeit muß entscheiden, was Gold oder was Spreu ist.

zum Troste seiner Zuhörer, besonders am Krankenbette, anwenden sollte, mit Stillschweigen übergehen; oder berührt er sie auch, so geschieht dieß bloß der Convenienz wegen, bloß historisch und mit Kälte, oder er erheuchelt ein Interesse, das er nicht hat. Wie kann er z. B. mit der Wärme von Jesu, als unserm Erlöser, sprechen, wenn er ihn für einen bloßen Sokrates hält, wie derjenige Religionslehrer, der nach der Schriftlehre Jesum als einen unmittelbaren göttlichen Gesandten verehrt, und an seinen Versöhnungstod glaubt?" — Dieß Argument ist allerdings bedeutender. Und der Verfasser muß aufrichtig gestehen, daß er um vieles nicht ein Rationalist in seinem Pfarramte seyn möchte. Er befände sich gewiß oft in der größten Verlegenheit, besonders am Krankenbette und bey Krankencommunionen, wo gerade die positiven Lehren des Christenthums den meisten Trost geben. Wie oft führt nicht der Kranke selbst einen Bibelspruch oder einen Liedervers an, der sich ganz auf das positive Christenthum bezieht, und worüber er nun eine weitere Ausführung und Anwendung von seinem Beichtvater erwartet. Ist dieser nun Rationalist, und kann und mag er nicht heucheln, so muß er entweder schweigen, wo der Kranke einen Zuspruch nach Anleitung eines solchen, wie das Volk glaubt, kernhaften Bibelspruchs erwartet, oder er muß auf eine geschickte Art wieder einlenken und den Kranken davon abbringen; aber bey allen diesen Künsten kommt der Kranke sehr zu kurz. Mag der rationalistische Lehrer am Krankenbette gebildeter Personen in großen Städten das positive Christenthum gar nicht nöthig haben: das gemeine Volk findet seinen einzigen Trost darin. Man muß sich also nothwendig darauf einlassen, wenn man nicht den gemeinen Mann trostlos auf seinem Krankenbette lassen will. — Doch wird auch hier der ge-

kann er ja, da er der heil. Schrift, wenn gleich
absolutes, doch ein subordinirtes Ansehen zugesteht),
die positiven Dogmen der Kirche historisch (wie
freier denkende ächt-protestantische Lehrer auch th
in seinen Katechisationen vorträgt, oder in seinen P
digten ganz davon schweigt. So stößt er nicht bey
ner Gemeine an, und übertritt nicht seine Kirchenc
nung, wenn gleich diese allerdings ihm einigen Zw
auflegt. Hingegen kann sein Amt sehr segensvoll se
wenn er ein würdiger Mann ist, der seinen wichti
Beruf vollkommen kennt, und seine Gemeine zu gu
edeln Menschen bildet. —

„Aber, sagt man zweitens, ein solcher ration
stischer Prediger kann doch seinem christlichen L
rerberufe nicht vollkommen entsprechen; er kann die chr
lichen Dogmen nicht mit Wärme und Interesse vort
gen; er wird bloß praktisch predigen, und die theor
schen Lehren, die er doch auch vortragen und prakti

---

hen bloß da, um das theologische Journal in den Gr
zen eines protestantischen Journals zu halten, ni
aber, um etwas besser wissen zu wollen;
stehen da, nicht um der geübten Theolog
willen, die alles das besser wissen und beurtheilen k
nen, sondern um der jungen Theologen wille
die auch, so viel wir wissen, häufig das theologische Jo
nal lesen, damit diese mit Aufklärung auch Vorsich
und mit Freimüthigkeit Schonung der Gewissen verb
den lernen. Siegt einmal der Rationalismus in der p
testantischen Kirche, so hat doch der Verfasser zu sein
Zeit seine Schuldigkeit als protestantischer Leh
gethan, ohne jedoch den weitern Fortschritten in den W
zu treten, und die freiern Ansichten (woran es gen
im theologischen Journal auch nicht fehlt) zu hinder
Die Zeit muß entscheiden, was Gold oder was Spreu i

zum Troste seiner Zuhörer, besonders am Krankenbette, anwenden sollte, mit Stillschweigen übergehen; oder berührt er sie auch, so geschieht dieß bloß der Convenienz wegen, bloß historisch und mit Kälte, oder er erheuchelt ein Interesse, das er nicht hat. Wie kann er z. B. mit der Wärme von Jesu, als unserm Erlöser, sprechen, wenn er ihn für einen bloßen Sokrates hält, wie derjenige Religionslehrer, der nach der Schriftlehre Jesum als einen unmittelbaren göttlichen Gesandten verehrt, und an seinen Versöhnungstod glaubt?" — Dieß Argument ist allerdings bedeutender. Und der Verfasser muß aufrichtig gestehen, daß er um vieles nicht ein Rationalist in seinem Pfarramte seyn möchte. Er befände sich gewiß oft in der größten Verlegenheit, besonders am Krankenbette und bey Krankencommunionen, wo gerade die positiven Lehren des Christenthums den meisten Trost geben. Wie oft führt nicht der Kranke selbst einen Bibelspruch oder einen Liedervers an, der sich ganz auf das positive Christenthum bezieht, und worüber er nun eine weitere Ausführung und Anwendung von seinem Beichtvater erwartet. Ist dieser nun Rationalist, und kann und mag er nicht heucheln, so muß er entweder schweigen, wo der Kranke einen Zuspruch nach Anleitung eines solchen, wie das Volk glaubt, kernhaften Bibelspruchs erwartet, oder er muß auf eine geschickte Art wieder einlenken und den Kranken davon abbringen; aber bey allen diesen Künsten kommt der Kranke sehr zu kurz. Mag der rationalistische Lehrer am Krankenbette gebildeter Personen in großen Städten das positive Christenthum gar nicht nöthig haben: das gemeine Volk findet seinen einzigen Trost darin. Man muß sich also nothwendig darauf einlassen, wenn man nicht den gemeinen Mann trostlos auf seinem Krankenbette lassen will. — Doch wird auch hier der ge-

hat. — Wenn also sogar der Rationalist den vernünftigen Forderungen einer protestantischen Kirchengewalt in seinem Lehramte entsprechen kann: (ob überall mit gutem Gewissen, mit eignem Interesse, ohne Zwang und Winkelzüge? das mag er selbst vor Gott und seinem Gewissen verantworten!) wozu noch ein Fragen nach dem Glauben des anzustellenden Religionslehrers? — und nach welchem Glauben? Setze man einen sehr moderaten Consistorialis, der bloß nach dem geringsten Grade des positiven Christenthums fragte — nach dem Glauben an die göttliche Autorität Jesu durch unmittelbare göttliche Einwirkung — und der sich damit begnügte, wenn er nur darüber eine befriedigende Antwort auf Ehre und Gewissen erhielte: hat nicht ein anderer Consistorialis, sobald überhaupt die Kirchengewalt nach dem Glauben fragen darf, dasselbe Recht, nach einem höhern Maße des Kirchenglaubens zu fragen? Und so würde am Ende jeder Consistorialis nach dem Glauben fragen, den er selbst hat; und so müßte sich endlich der Candidat alle mögliche Inquisitionen seines Glaubens gefallen lassen, wohl auch über gute und böse Geistererscheinungen, sobald es der protestantischen Kirchengewalt überhaupt zustände, nach dem Glauben zu fragen. — Es kann also nichts — dieß ist das endliche Resultat — selbst die Furcht vor Rationalismus nicht — das Fragen der protestantischen Kirchengewalt nach dem Glauben der Religionslehrer rechtfertigen; sie würde durch eine solche Anmaßung aus ihren Schranken treten. Der oben aufgestellte und ausgeführte Grundsatz bleibt also unverrückt fest stehen: Die protestantische Kirchengewalt hat kein Recht nach dem Glauben zu fragen, sondern nur nach der Lehre. —

Ehe ich aber diese Abhandlung beschließe, muß ich doch noch auf einige Zweifel gegen meine Deduction

Rücksicht nehmen, welche ich hier am Ziele von beiden Gegenparteyen befürchten muß. Von der einen Partey muß ich den Vorwurf befürchten, daß ich der protestantischen Kirchengewalt zu viel Macht über die Lehre zugestanden; und von der andern, daß ich ihr zu wenig Gewalt über den Glauben eingeräumt hätte. Beide Zweifel schwebten mir schon im Anfange dieses Aufsatzes vor; und darauf gründete sich meine Besorgniß, daß ich es wohl keiner Partey recht machen würde. Aber eben deßwegen erlaubte ich mir eine größere Ausführung in der Deduction meiner Principien, um zu zeigen, warum ich nur so, und nicht anders, über diesen Gegenstand urtheilen kann. Und nur auf diesem Wege, den ich hier eingeschlagen habe, glaubte ich die theologische Lehrfreiheit der Protestanten, und die kirchliche Lehrordnung, welche beide, zwar jede für sich, auf unumstößlichen Gründen der Kirchenordnung und des Protestantismus beruhen, aber sich doch wechselseitig wieder aufzuheben scheinen, eineStheils mit einander vereinigen und aussöhnen zu können, anderntheils aber wieder durch einander einschränken zu müssen, damit beide, protestantische Denk- und Lehrfreiheit und protestantische Kirchenordnung, sehr wohl mit und neben einander, nur jede in ihren Schranken, bestehen können, und keine von beiden die eigenthümlichen Rechte der andern beeinträchtige. — Die heterodoxe oder gar rationalistische Partey möchte zwar einwenden: „ich hätte mich in der ganzen Abhandlung zu strenge an den Ausdruck: Protestantische Kirche, und an den historischen Begriff von Protestantismus gehalten, und daraus alles abgeleitet, an statt daß ich, dem Geiste unsers Zeitalters gemäß, die Rechte der Kirche und der Kirchengewalt aus dem Geiste Jesu und seiner Lehre, aus dem reinen Begriff von christlicher Kirche und aus dem philosophischen Gesichtspunkte des Protestantismus

hätte ableiten sollen; alsdann würde auch der Rationalismus mehr Terrain gewonnen haben, und die Lehr[e] weniger der Kirchengewalt unterworfen worden seyn." — Nur Schade, daß die wahre christliche Kirche eine unsichtbare ist, und nur die sichtbare, d. i. die katholische und die protestantische, in Teutschland positive Rechte haben. Und nur von positiven Rechten, und nicht von Wahrheit kann hier die Rede seyn. Positive Rechte aber gründen sich auf Geschichte und auf Verträge, nicht auf willkührliche Begriffe. So möchte sich auch ein sehr schöner — ganz zur heutigen Aufklärung und zum Kosmopolitismus passender — philosophischer Begriff von katholischer Kirche und Kirchengewalt bilden lassen, der aber ganz der Geschichte widerspräche, und wogegen die römische Curie feierlichst protestiren möchte. Protestantische Kirche ist etwas Historisches: ihr Begriff muß also auch historisch gefaßt; und aus der Geschichte müssen ihre positiven, in Teutschland geltenden und gültigen Rechte deducirt werden. Keine Staatsgewalt ist verpflichtet, einem Gedankendinge von Kirche die Rechte einzuräumen, welche eine historisch bestehende Kirche durch Verträge und Privilegien in einem Lande genießt. Es kann hier nicht die Rede von dem seyn, was seyn sollte und wie es seyn könnte; sondern nur von dem, was wirklich ist, und wie es nach den historischerweislichen Rechten und Befugnissen seyn kann und soll; also nicht von gewissen bloß denkbaren Gränzen der Kirchengewalt, an die sich bände, wer wollte; sondern von historisch begründeten Gränzen derselben, zu deren Beobachtung sie nach den positiven Rechten des Protestantismus angehalten werden kann. — Durch diese Gränzen sollten aber die erklärten Rationalisten von gleichem Genusse bürgerlicher Rechte mit den Protestanten nicht ausgeschlossen wer-

den: es ist vielmehr zu wünschen, daß unter dem Schutze der Staatsgewalt eine besondere rationalistische Religionsgesellschaft in allen evangelischen Ländern mit gleichen Rechten und Privilegien der Protestanten errichtet werden möge. Die rationalistische Kirchengewalt hätte alsdann ebenfalls das Recht, erklärte Alt-Protestanten von dem rationalistischen Lehramte auszuschließen, und über die Erhaltung des reinen Rationalismus zu wachen; wie die protestantische Kirchengewalt das Recht hat, so lange die protestantische Kirche ihre protestantischen Grundsätze beibehält, die erklärten Rationalisten vom evangelischen Lehramte auszuschließen, und über die Erhaltung der protestantischen Kirchenlehre zu wachen. Die protestantische Kirche bedient sich also ihres unbestreitbaren Rechts, wenn sie mit den Rationalisten keine Kirchengemeinschaft haben, und sie nicht für ihre Glaubensbrüder erkennen will. — Hingegen muß es auch den Protestanten selbst frey stehen, nach Veränderung ihrer Einsichten, ihren bisherigen Grundsatz von göttlicher Autorität der heil. Schrift aufzugeben, und an dessen Stelle den Rationalismus zu setzen. Alsdann hören sie aber auf, eigentliche Protestanten, im historischen Sinne des Worts, zu seyn, ohne deßwegen bey den gegenwärtigen politischen Verhältnissen der Staaten befürchten zu dürfen, ihre bisherigen bürgerlichen und politischen Rechte zu verlieren: es kommt nur auf die Bestätigung des Landesherrn an, von dessen Landeshoheitsrechten die Concession gleicher Rechte, auch bey verändertem Glauben, allein abhängt. Und diese Sache könnte um so weniger Schwierigkeit machen, da die evangelischen Landesherren außer ihren Majestätsrechten (iura circa sacra) sich gewöhnlich auch im Besitz der Collegialrechte der Kirche befinden und diese im Namen der Kirche ausüben. Doch könnte auch, wie schon oben bemerkt worden ist, der

Rationalismus weit leichter und unvermerkter durch rationalistischgesinnte protestantische Consistorien mit Zustimmung der vorzüglichsten Geistlichen des Landes so eingeführt werden, daß man zwar die Bibel, an welche das Volk einmal gewöhnt ist, als Introductionsvehikel des Rationalismus beibehielte, aber den altprotestantischen Grundsatz von absoluter göttlicher Autorität der heil. Schrift, als einziger Richtschnur des Glaubens und Lebens, ganz fallen ließe. So schliefe der alte historische Protestantismus allmählich ein; und dafür erwachte ein neuer philosophischer Protestantismus, und bemächtigte sich der Rechte des alten ohne großes Aufsehen. Und dieß ist der Gang, den die protestantischen Religionsangelegenheiten in unsern Tagen wirklich zu nehmen scheinen. — Wenn nun aber altprotestantische Consistorien in der Ausübung ihrer Kirchengewalt zu weit greifen, und man daher genöthigt ist, die Gränzen ihrer Rechte nach protestantischen Grundsätzen genauer zu bestimmen, um die Rechte des Protestantismus zu vertheidigen: so würde man sich wenig Erfolg versprechen dürfen, wenn man von willkührlichen Begriffen ausgehen, und dadurch die Macht der Consistorien beschränken wollte. Die Rechtslehrer würden gewaltig den Kopf schütteln, und sich einstimmig für die Rechte der Consistorien erklären. Hier muß man vielmehr die im protestantischen Kirchenrechte allgemein anerkannten Begriffe von Kirchengewalt zum Grunde legen, und dann historisch die ersten Grundsätze des Protestantismus entwickeln, wogegen eine Kirchengewalt nicht handeln darf, wenn sie noch protestantisch heißen will. — Und auf diesem Wege, auf dem man allein noch einigen günstigen Erfolg bey streng protestantischen Consistorien sich versprechen darf, glaube ich nicht der Kirchengewalt mehr Macht über die Lehrer eingeräumt zu haben, als worauf sie wirklich gerechte Ansprüche hat. — Die

orthodoxe Parten hingegen wird befürchten, daß durch eine solche Einschränkung der Kirchengewalt über den Glauben der Lehrer, als in dieser Abhandlung angenommen worden ist, der Ausbreitung der Heterodoxie und sogar des Rationalismus zu viel Spielraum gelassen werde, worüber am Ende die reine christliche Kirche zu Grunde gehen könnte. — Darüber habe ich nur wenig zu erinnern. Glaubt man, der Kirchengewalt stehe auch die Macht zu, auf den Glauben der Lehrer zu inquiriren, so beweise man es erst, und widerlege die angegebenen Gründe für das Gegentheil. Das praktische Christenthum leidet doch gewiß nicht, wenn auch der Lehrer ein Rationalist ist, dabey aber von der Kirchengewalt in den gehörigen Schranken des Volksunterrichts gehalten wird: und das praktische Christenthum ist doch wohl die Hauptsache alles Christenthums. Ueberdieß bin ich, aus Geschichte und Erfahrung, der festen Meinung, daß das fühlbare Bedürfniß einer positiven Religion für Volk und öffentliches Staatswohl nicht leicht eine allgemeine Einführung des Rationalismus in den protestantischen Kirchen befürchten lasse. — Aber warum eifert man denn so für die reine Lehre? Nicht wahr, weil man sie für Wahrheit hält? Nun wenn sie wirklich Wahrheit ist, so wird sie auch stehen bleiben, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen können. Lasse man also noch so viele Feinde gegen sie auftreten; am Ende muß die Wahrheit doch siegen. Haben wir aber geirrt, so muß es uns ja lieb seyn, wenn wir aufrichtige Wahrheitsfreunde seyn wollen, daß der Irrthum aufgedeckt wird. Wie kann aber Wahrheit und Irrthum leichter geschieden werden, als wenn alles zur Sprache kommt? Wir wollen also lieber den weisen Ausspruch jenes Hausvaters Matth. XIII, 29. 30. befolgen, der zu seinen Knechten sagte, als sie ihn fragten, ob sie

das Unkraut ausjäten sollten: „Nein, auf daß
nicht zugleich den Waizen mit ausraufet. Lasset b
mit einander wachsen bis zu der Aerndte.“ —
wollen wir auch Wahrheit und Irrthum neben ein
aufwachsen lassen! Tandem bona caussa triumphat

---

## XXXVIII.

## Ueber die Nothwendigkeit des Todes Jesu a rationalistischem Gesichtspuncte be- trachtet.

Jesus wollte, wie man aus seinen Anstalten
Anweisungen der Apostel sieht, daß seine Lehre allgen
verbreitet, fest geglaubt und mit Enthusiasmus auch
ter allen Verfolgungen bekannt werden, und nicht b
im engern Kreise einiger Auserwählten, oder bloß in
ner Schule eingeschlossen bleiben sollte. — Wodu
wurde aber die christliche Religion so ausgebreit
Was erfüllte die Schüler Jesu so mit Enthusiasmu
Was stärkte sie in allen Leiden und Verfolgungen?

Die Geschichte sagt uns, daß die Hauptursache dieser auffallenden Erscheinung, die Haupttriebfeder aller christlichen Energie, außer der vortreflichen Sittenlehre Jesu, welche allerdings damals großes Bedürfniß war, der feste Glaube an Jesum, als Messias, und die zuversichtliche Hoffnung seiner feierlichen Wiederkunft und der hohen Beseligung seiner treuen Anhänger in seinem Reiche gewesen sey. Sinnliches Interesse mußte bey einem so sinnlichen Zeitalter dem Interesse der Vernunft zur Beförderung der moralischen Religion Jesu zu Hülfe kommen. Setze man nun, Jesus habe, um der Wuth seiner Feinde und einem schimpflichen Tode in seinem Vaterlande zu entgehen, sich in fremde Länder begeben, um dort seine bessere Lehre auszubreiten, so wäre noch die Frage, ob dort sein Schicksal erträglicher gewesen wäre, als in seinem Vaterlande. Nicht nur wäre er von den Juden, die ja in dem ganzen Römischen Reiche ausgebreitet gewesen waren, und die mit den Palästinischen Juden in genauer Verbindung standen, eben so verfolgt worden, wie seine Apostel; sondern er hätte wohl auch die heidnischen Philosophen zu heftigen Gegnern bekommen, und sich überdieß den bittersten Haß der heidnischen Priester zugezogen. Denn warum hätte es ihm dort besser ergehen sollen, als seinen Aposteln? Und so wäre er wohl am Ende, um neuen Lebensgefahren zu entgehen, genöthigt worden, seine Lehre nur seinen treuen Anhängern mitzutheilen, folglich sie in einen sehr engen Kreis einzuschließen. Wie hätte sich da seine Lehre so ausbreiten können, als nachher durch seine Schüler? Wie mit dem Enthusiasmus geglaubt, und mit der Standhaftigkeit laut bekannt werden können, als dieß nachher wirklich geschah? Er wäre ja da nur als Lehrer einer bessern Religion, als Beförderer der Moralität, nicht aber als Messias aufgetreten; denn dieser mußte, nach den alten

beseelte, nachdem er sich auf einem
entzogen hatte, so daß sie ihn in
aufgenommen glaubten, woher er
Errichtung seines Reichs wiederkom
unter allem Religionsdruck standhaf
für alle diese Leiden desto größere
lohnung im Messiasreiche zuversicht
les dieß, folglich gerade das,
Menschen, besonders aus der nied
am meisten zur Ausbreitung der
tragen hatte, wäre alsdann wegge
sein undankbares Vaterland verlasse
Juden hätten noch immer ihre eitle
behalten, ohne daß nur ein Theil
veredelt worden wäre. — Sollte a
Plane der Gottheit eine große
Religion unter Juden und Heiden
Jesus das Land des Monotheismus
hoffnungen nicht verlassen; er mußte
ben, damit diese große Religi
mit ihm aus dem Grabe her
vermittelst des jetzt nothwendig erfo
lichen Enthusiasmus seiner Anhänge

Jesus leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen? obgleich in einem andern Sinne, als die Kirchenlehre annimmt. Ja nach dieser Ansicht vereinigte sich sogar Nothwendigkeit und Absicht in dem Tode Jesu, die der anonyme Hr. Verf. der Prolegomenen zu einer christlichen Religionslehre *) trennen zu müssen glaubte. Und so erscheint endlich Jesus nicht als ein bloßer Enthusiast, der sich zum Märtyrerthum hindrängt; sondern als ein Weiser, der nach einem festen und wohlüberdachten Plane handelt, und entschlossen dem Tode in der Blüthe seiner Jahre entgegen geht, wenn das Wohl der Menschheit durch religiöse Veredlung dieses Opfer verlangte. Er starb also auch nach dem Willen seines himmlischen Vaters. Er fühlte in seinem Busen diesen himmlischen Beruf zum Tode für die Menschheit; denn die Gottheit will alles, was zur moralischen Veredlung der Menschheit nothwendig gehört. Müssen wir nun nach einer solchen Ansicht der Nothwendigkeit des Todes Jesu diesen erhabenen Stifter unserer Religion nicht noch weit inniger verehren, da er jetzt nach reifer Ueberlegung aller Umstände und nach genauer Berechnung der ganz verschiedenen Erfolge bey verschiedener Handlungsweise sich freiwillig für die Welt aufopferte, als wenn er nur das Instrument in der Hand einer höhern Willkühr, nach unsrer Kirchenlehre, seyn sollte?

---

*) Prolegomene zu einer christlichen Religionslehre nach den Bedürfnissen und Forderungen des Zeitalters. Herausgegeben von einem Laien. Zerbst 1801.

und die Ideen über die Absichten des Todes Jesu mu
ten sich nothwendig bey ihnen ganz anders combinir
können. Und so mußten sie auch an die sinnliche V
stellung Jesu von der Absicht seines Todes Ideen a
knüpfen, die unsrer Denkart ganz fremd sind, und i
wir mit unsern reinern Begriffen von Gott und sein
Eigenschaften schlechterdings nicht vereinigen könne
Sie mußten endlich aus allen diesen Ideenverbindunge
die so ganz in ihre jüdische Denkart paßten, Folg
und Schlüsse ziehen, worin wir — nach unsrer Re
gionsphilosophie — ihnen schlechterdings nicht folg
können; obgleich bey allen ihren jüdischen Raisonnemen
moralische Wahrheiten zum Grunde liegen, die wir no
immer als reinen Gewinn ihrer Schriften betrachte
— aber auch sie allein — ganz abgesondert von d
beigemischten, und damit innigst verwebten jüdisch
Ideen — dafür halten können. — So viel im Allg
meinen! Nun zur speciellen Anwendung! —

So lassen sich alle Vorstellungen der Apostel v
der Absicht des Todes Jesu wohl am leichtesten a
der Idee eines Bundesopfers herleiten, unter dess
Bilde Jesus seinen Tod vorgestellt hat; und man ka
alle Urtheile und Schlüsse der Apostel über den T
Jesu als eigene Philosophie derselben im jü
dischen Geiste, oder als jüdischen Kommenta
über den Text Jesu, daß sein Tod ein Bunde
opfer sey, ansehen, und alle Vorstellungen der Apost
über den Tod Jesu bekommen bey ihrer großen Ve
schiedenheit und Mannichfaltigkeit erst dur
diese Reduction auf den Tod Jesu als Bun
desopfer vollkommene Haltung und Harmoni
Jede Religionsanstalt betrachtete die alte Welt als eine
Bund mit der Gottheit (בְּרִית, διαθήκη); jeder Bun
aber wurde durch Opfer geweihet; es floß Bundesblu

An diese morgenländische Denk- und Sprechart schloß sich auch Jesus an: er stellte seinen Tod als Bundesopfer, und sein Blut als Bundesblut — bei der Einsetzung des Abendmahls — vor (αἷμα τ. καινῆς διαθήκης, Matth. 26, 28.); in sofern seine neue moralische Religion, und die daran geknüpften göttlichen Wohlthaten (Verheissungen) mit seinem Blute versiegelt wurden. Diese mit dem bildlichen Ausdrucke — Neuer Bund — verknüpften wahren Begriffe hat schon Morus (Epitom. th. Chr. p. 147.) trefflich entwickelt, und sagt am Ende sehr richtig: „Ergo, Jesus est mediator novi foederis, aut, sanguis Jesu sanxit novum foedus, significat: Jesus mortem cruentam pertulit, ut ab eo tempore locum haberet (h. e. ut innotesceret clarius) haec res: Deus omnium nationum hominibus πιστεύουσι veniam et sempiternam felicitatem tribuit.“ — Von diesem Gesichtspunkte, den Jesus selbst den Zeitbedürfnissen gemäß angegeben hatte, gingen nun die Apostel aus, und verfolgten diese Idee weiter durch Parallelen mit den Opfern des A. T. Die ganze Religion Jesu wurde durch den Tod desselben, als Bundesopfer, nach der Versicherung Jesu — erst feierlich sanctionirt; es war also kein Wunder, daß die Apostel stets davon ausgingen, in sofern das Christenthum durch Jesum selbst den Zeitbedürfnissen gemäß, daraus gegründet wurde. Sie suchten daher auch in ihrer Religionsphilosophie dem Tode Jesu, den sie als cardinem et summam rei christianae betrachten mußten, soviel Ausdehnung und Anwendung zu geben, als ihnen nur immer das weitere Nachdenken darüber durch Vergleichung mit dem A. T., und mit den damaligen verschiedenen Zeitbedürfnissen der verschiedenen aus Juden und Heiden bestehenden Gemeinden darbot. Daher die vielseitigen Vorstel-

lungen des Todes Jesu in den Schriften der Apostel, welche doch alle am Ende darauf hinauslaufen, „daß wir nun als Christen vollkommene Zufriedenheit und feste Ueberzeugung von der Gnade Gottes haben können, in sofern uns Gott den großen Beweis seiner Liebe durch das Bundesopfer Jesu gegeben hat.“ Das bleibt immer der Mittelpunkt aller noch so verschiedenen und mannigfaltigen apostolischen Vorstellungen. Alle diese sind nur verschiedene, nach den jedesmal gerade eintretenden Bedürfnissen einer Gemeinde, an welche ein Apostel schrieb, und nach dem augenblicklichen Ideengang des Apostels eingerichtete Modifikationen jenes Hauptgedanken. So lassen sich alle uns jetzt so auffallenden Phrasen der Apostel über den Tod Jesu und seine Absichten sehr gut erklären, und auf jenen Hauptbegriff von Bundesopfer, den Jesus ihnen selbst angegeben hatte, sehr leicht zurückführen. — Wir sind mit Gott versöhnt, sagen sie, in sofern wir durch den Tod Jesu, als Bundesopfer, in ein neues heilsames Verhältniß mit Gott getreten sind, und wir aufhören, Sünder (rohe Heiden und Juden) und Feinde Gottes zu seyn. — Unsre Sünden sind durch den Tod Jesu getilgt. — Jesus hat die Handschrift ausgelöscht — er hat unsre Sünden an seinem Leibe geopfert — unsre Sünden getragen, ist ein Versöhnopfer geworden, — ein Fluch für uns; oder, wie Jesus bey der Einsetzung des Abendmahls in jener Beziehung selbst sagte, Matth. 26, 28: er vergoß sein Blut für viele zur Vergebung ihrer Sünden, (αἷμα περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν;) in sofern Jesus unsre Begnadigung durch seinen Tod, als Bundesopfer, gleichsam erkaufte; in sofern in dem Christenthume, das durch den Tod Jesu als Bundesopfer sanktionirt wurde,

die Gnade Gottes angeboten wird, und die vorigen Sünden — nach alter Vorstellungsart — gleichsam vergessen seyn sollen. So tilgte — nach apostolischer Vorstellung — der Tod Jesu, als Bundesopfer, die Sünden der Menschen, in sofern diese durch den neuen Bund mit Gott (durch die neue Religion — das Christenthum,) der durch den Tod Jesu, als Bundesopfer, geweihet wurde, aufhören straffällig zu seyn, vollkommen begnadigt und beglückt werden, unter der Bedingung, die die Apostel oft beifügen, daß wir christlich gesinnet sind, und gottselig leben. Diese Bedingung wird daher nicht selten ausdrücklich als eine Absicht des Todes Jesu angegeben; denn bey einem Bunde ist Versprechen von beiden Seiten, und dieses beiderseitige Versprechen wird durch das Bundesopfer sanktionirt. Aus der Parallele mit den Opfern des A. T. entsprang die Idee vom stellvertretenden Opfer, das aber eben so verstanden werden muß, wie im A. T., wo die Opfer nicht wirklich stellvertretend seyn konnten, sondern nur Symbole der wieder erlangten Gnade der beleidigten Gottheit waren. Ein solches Symbol war nun auch der Tod Jesu als Bundesopfer. So reduciren sich alle Vorstellungen der Apostel von dem Tod Jesu bey aller ihrer Verschiedenheit doch auf die Grundidee von dem Tode Jesu, als Bundesopfer, die ihnen Christus selbst angegeben hatte. Die Verschiedenheit ihrer Vorstellungen rührte nur her, sowohl von ihrem weitern Nachdenken über die mannigfaltigen wohlthätigen Folgen dieses Bundesopfers (Folgen stellt der Morgenländer als Absichten aus; daher steht das למען, ἵνα, u. s. f. so oft ἐκβατικῶς, wo unsre Philosophie das τελικῶς nicht erlaubt;) als auch von den temporellen Bedürfnissen der ersten christlichen Gemeinden; daher so viele und auffallend rabbinische Parallelen

weniger glaubt man an W
der apostolischen Schriften.
Glauben der meisten jüngern,
den, Theologen, so möchte
Christenthum für eine unmi
ten. Wenn dieß so fortgehe
volution (nur nicht gewalts
Welt vorgeht, so ist zu verm
30 Jahren eine unmittelbare
dieselbe Kategorie mit dem G
ser Dämonen im N. T., wel
Wenigsten noch geglaubt werd
soll man sich nun dieses auffa
Dieß interessirt sowohl den
chologen, als auch jeden Theo
orthodoxe Meinung noch in Sch
ausführliche Deduction darüber
genehm seyn: nur erwarte ma
tigem Aufsatze! Es sey hier ge
punkte, auf die es hier hau
merksam zu machen! — Wi
in den Schranken der histor
alle eigentliche Polemik, um

unterrichteten Leser haben, wenn er nicht zugleich erfährt, auf welchem Punkte die Sache *jetzt* steht, was wichtiger, was weniger wichtig ist, was für entschieden angesehen werden kann, und was noch mehr ins Reine zu bringen ist. Eine nüchterne Kritik wird also immer mit der Religion verflochten seyn müssen. Und da wird es kaum zu vermeiden seyn, daß nicht hie und da die *eigne* Meinung des Referenten, so gleichgültig sie auch dem Publikum seyn kann, obgleich *ohne alle Absicht, durchschimmern* sollte. —

Um aber deutlicher bestimmen zu können, wovon eigentlich die Frage ist, und worüber gestritten wird, ist es wohl rathsam, die Begriffe von *Offenbarung* und den verschiedenen Arten derselben vorauszuschicken, da von jeher dieses Wort sehr vieldeutig gewesen ist. Die Geschichte der Religion lehrt zwar, daß man *ursprünglich* bey dem Ausdrucke: göttliche Offenbarung, an *unmittelbar* von Gott erhaltene Belehrungen gedacht hat; allein das hindert nicht, ob es gleich in den neuesten Zeiten von beiden Seiten, sowohl von einigen rationalistischgesinnten kritischen Philosophen, als von einigen supernaturalistischen Theologen, obgleich in ganz verschiedener Absicht, in Zweifel gezogen worden ist, diesem Worte eine im *Sprachgebrauche* gegründete, *ausgedehntere* Bedeutung zu geben, da Paulus selbst (Röm. I, 19.) von einer *Naturoffenbarung* Gottes an die Heiden spricht. Der allgemeine Begriff von Offenbarung ist also wohl: *Göttliche Mittheilung wichtiger Religionswahrheiten*. Die *Offenbarung* ist demnach immer etwas *Objectives*; sie setzt die Gottheit als ein *Object* voraus; aber der *Offenbarungsglaube* ist etwas *Subjectives*. Es kommt nun darauf an, *wie* und *wodurch* die Gottheit wichtige Religionslehren den Menschen mitge-

theilt habe. Aus der nähern Bestimmung dieser Art und Weise entstehen die verschiedenen Arten von Offenbarung. So kann schon die bloße Vernunftreligion eine göttliche Offenbarung heissen, in sofern Gott der Urheber der Vernunft und der gesammten Natur ist, und beide so eingerichtet hat, daß die Vernunft sich durch sich selbst und durch die Betrachtung der Natur und ihrer Zwecke zur Religion erhebt. So braucht Paulus (a. a. O.) dieses Wort, wenn er behauptet, daß Gott sich den Heiden in der Natur geoffenbaret habe. Mitelbar theilt hier Gott den Menschen wichtige Religionswahrheiten mit; und in sofern heißt die Vernunftreligion eine mittelbare Offenbarung im weitern Sinne, oder Naturoffenbarung, im Gegensatze der nähern Offenbarung, welche noch besondere und außerordentliche Anstalten zur Mittheilung wichtiger Religionswahrheiten voraussetzt. Eine solche außerordentliche Mittheilung wichtiger Religionswahrheiten, wo Gott durch auffallende Begebenheiten in der Sinnenwelt Religionswahrheiten kundmacht, oder doch durch unverkennbare Lenkung außerordentlicher Umstände zur Erregung der Aufmerksamkeit auf einen gewissen Lehrer dessen Lehren unterstützt, heißt nun Offenbarung in eigentlichem Sinne. Diese ist aber wieder von gedoppelter Art. Entweder theilt Gott selbst einem Lehrer durch unmittelbare Einwirkung auf seinen Verstand die Religionswahrheiten mit, und unterstützt ihn sogar zu seiner Legitimation, daß er ein göttlicher Gesandter an die Menschen sey, und zur Begründung und Ausbreitung seiner Lehre durch unmittelbare und auffallende Einwirkung auf die Sinnenwelt (durch Wunder): so heißt dieß unmittelbare göttliche Offenbarung, in eigentlichem Sinne, oder auch Offenbarung schlechtweg, in gewöhnlichem Sinne der Theologen. Oder Gott lenkt nur sowohl

die Talente eines vorzüglichen Mannes auf gewisse Lehren und deren kraftvollen Vortrag, als auch den Zusammenfluß natürlicher Ursachen zu so auffallenden Erscheinungen, daß dadurch die Aufmerksamkeit der Menschen auf einen gewissen vortreflichen Lehrer gerichtet, und die Ausbreitung seiner Lehre mächtig und außerordentlich unterstützt wird: so heißt dieß mittelbare göttliche Offenbarung, im gewöhnlichen Sinne des Worts, wornach sie noch von der bloßen Naturoffenbarung unterschieden ist. Nähere und außerordentliche Offenbarung wird auch diese Art von Offenbarung allerdings mit Recht genannt; denn durch die ungewöhnlichen und auffallenden Erscheinungen und durch die außerordentliche Unterstützung der weitern Ausbreitung einer gewissen an sich wahren und moralischen Lehre thut die Gottheit ihren Willen kund, daß man einem solchen Lehrer Beifall schenken und dessen Lehre für göttliche Lehre halten solle. — Hier ist aber nur von der unmittelbaren göttlichen Offenbaruug die Rede, warum diese in unserm Zeitalter so wenig Glauben finde?

Daß diejenigen neuern Philosophen und Theologen, die kein objectives Daseyn Gottes glauben, auch Gegner einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung seyn müssen, folgt nothwendig aus ihrem System. Denn eine unmittelbare Offenbarung setzt einen äußern Einfluß der Gottheit auf die Seele und auf die Natur überhaupt, also die Gottheit als ein Object. Nun aber betrachten diese Gelehrten die Offenbarung bloß als eine Idee, und den Offenbarungsglauben bloß als Ueberzeugung aus einer Idee, verbunden mit einer Maxime, wodurch die Idee praktisch wird; ein andrer Glaube an etwas Objectives wäre ein Hinderniß der Moralität und Vernunftbildung; es wäre etwas von

gend zu führen. Leichter läßt sich eine mittelbare göttliche Offenbarung beweisen, sowohl aus der innern Beschaffenheit einer Lehre, als aus dem Zusammenflusse außerordentlicher Begebenheiten aus angewöhnlichen Naturursachen zur Unterstützung des Ansehens eines Lehrers und zur Beförderung und Ausbreitung seiner Lehre, die wir bey aufmerksamer Betrachtung im Zusammenhange nicht anders als absichtliche Veranstaltungen der Vorsehung zur moralischreligiösen Erziehung der Menschen ansehen können. — Hingegen eine unmittelbare göttliche Offenbarung bleibt, ob sie gleich, als moralischer Erziehungsakt, nicht für unmöglich gehalten werden kann, doch sowohl nach der Analogie der Welterfahrung überhaupt, als auch nach den Gesetzen der göttlichen Weisheit, so lange unwahrscheinlich und verwerflich, bis uns sichere historische Data von der Wirklichkeit derselben überzeugen. Nun finden zwar die supernaturalistischen Theologen solche unverkennbare Beweise der göttlichen Sendung Jesu und seiner Lehre, als einer unmittelbaren Offenbarung in den an Jesu und durch Jesum geschehenen Wundern, und in den Aeußerungen Jesu selbst über seine Lehren und Thaten: allein die Gegner finden gerade in diesen Wundererzählungen einen Hauptanstoß, und lassen sie durchaus nicht für historische Data einer unmittelbaren Offenbarung gelten.

Ihr zweites Argument beruht nämlich auf der Unerweislichkeit, wo nicht gar Unmöglichkeit, der Wunder des N. T. — So entscheidend dieses Argument gegen die Supernaturalisten seyn würde, wenn die Unmöglichkeit der Wunder erweislich wäre, so haben doch die Supernaturalisten gerade von dieser fürchterlichsten Seite am wenigsten zu befürchten. Denn so

oft auch in neuern Schriften diese Unmöglichkeit der Wunder mit mancherley scheinbaren Gründen behauptet worden ist, so wenig ist sie doch aus diesen Gründen erweislich, wie schon oft auch in meinem theol. Journ. B. VII. S. 187. f. erinnert ist. Wir halten uns also hiebey nicht weiter auf. Desto wichtiger ist aber die aus der Analogie der Geschichte und andern alten Wundererzählungen behauptete Unwahrscheinlichkeit der Wunder des N. T., sobald man darunter unmittelbare Wirkungen der Gottheit oder anderer höherer Wesen versteht. Ist es Denkgesetz, alles noch so Außerordentliche natürlich zu erklären und seine Ursache in der Natur selbst, nicht außer der Natur, aufzusuchen; weiß man jetzt, nach mehrern Untersuchungen, daß alle übrigen Wunder der alten Welt keine wahren Wunder gewesen sind: so ist es in der That unwahrscheinlich, daß Gott bey Jesu allein eine so große Ausnahme gemacht habe, zumal da die dabey denkbaren Absichten entweder nicht ganz durch die Thaten Jesu erreicht wurden, oder doch auf dem natürlichen Wege eben so gut erreicht werden konnten. Denn das Volk begnügte sich mit wunderbaren Curen und Prodigien; schon dadurch würde es für Jesum, als Messias, gewonnen worden seyn, und die jüdischen Gelehrten und Senatoren glaubten doch nicht an ihn: ja selbst bey seinen Schülern wirkten seine wunderbaren Thaten kein unerschütterliches Vertrauen, wie man aus ihrem Betragen bey seinem Tode deutlich sieht. Wozu also höhere Wunder in theologischem Sinne? Für das Zeitalter Jesu waren sie nicht nothwendig; außerordentliche, unbegreifliche, obgleich aus ganz natürlichen Ursachen hervorgehende, Thaten waren schon hinreichend, die Aufmerksamkeit des Volks auf Jesum hinzulenken. — Oder waren die Wunder für uns nothwendig? Bedürfen wir

sie zu unsrer Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums? — Die Erfahrung lehrt, wie wenig Glauben diese Wunderthaten Jesu in unserm Zeitalter finden. Und es wäre traurig, wenn die Lehre Jesu sich nicht durch sich selbst empföhle, sondern zu ihrer Legitimation erst Wunder nöthig hätte. Durch Wunder kann nichts wahr werden, was nicht an sich schon wahr ist; und die durch Wunder zu beglaubigende Offenbarung könnte ohnehin nur auf praktische Religionswahrheiten gehen, welche ihre Wahrheit schon bey sich tragen, und keiner Wunder bedürfen. Wir finden auch, daß die Schüler Jesu Wunder thaten, als sie noch sehr große Vorurtheile hatten, welche gewiß nicht durch ihre Wunder von Gott bestätigt wurden. Auch that Jesus nie Wunder zur Bekräftigung einzelner Lehren, die er vortrug, sondern nur zur Legitimation seiner göttlichen Sendung. — Wie sollte also eine unmittelbare göttliche Offenbarung aus den Wunderthaten Jesu erweislich seyn? — Allein so mißtrauisch auch solche Betrachtungen gegen die Wundergeschichten des N. T. machen müssen, so beweisen sie doch nichts gegen historische Evidenz. Und diese finden die Supernaturalisten sowohl in den deutlichen Erklärungen Jesu über den Ursprung seiner wunderbaren Thaten, als auch in der planen Erzählung derselben und in der Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. — Christus beruft sich so oft darauf, daß alles, was er thue, Gotteswerk sey, daß er alles durch den Vater thue, seine Thaten betrachtet er als Werk der Gotteskraft, und jede Abläugnung dieses Ursprungs und Herleitung derselben von einer andern Ursache nennt er eine grobe und unverzeihliche Lästerung dieser Gotteskraft (βλασφημία πνεύματος). Jesus war aber gewiß kein Volkstäuscher; sein edler Sinn, der sich in allen seinen Reden und Handlungen ausdrückte, ist uns Bürge da-

für: er war aber auch kein Schwärmer, der sich bloß einbildete, ein göttlicher Gesandter zu seyn, göttliche Einsprache zu haben, und das, was er that, durch eine höhere Kunst zu thun; denn in allen seinen Reden und Handlungen zeigt sich hohe Vernunft, nicht die geringste Spur von Geistesverwirrung, sondern vielmehr ganz ungewöhnliche Geisteskraft und Geistesstärke, die ihn über alle seine Zeitgenossen weit erhob. Seine Thaten sind also wahre Wunder; denn Jesus hielt sie selbst dafür. — Allein so treffend auch diese Bemerkungen gegen die bloßen Rationalisten seyn mögen, die gar keine besondere göttliche Veranstaltung in der Geschichte Jesu und seiner Lehre anerkennen wollen: so wenig möchten sie den Freund einer bloß mittelbaren göttlichen Offenbarung befriedigen. Denn dieser glaubt von ganzem Herzen, daß die Lehren und Thaten Jesu Gottes Werk gewesen seyen, daß Gott Jesum als Hauptwerkzeug zur moralischreligiösen Bildung der Menschheit gebraucht, ihn mit außerordentlichen Talenten ausgerüstet, und durch außerordentlichen Zusammenfluß natürlicher Ursachen, mit unverkennbarer Beziehung auf die Auctorität Jesu, als göttlichen Lehrers, mächtig unterstützt habe. Jesus konnte also allerdings, da er dieses lebhafte Gefühl in sich hatte, daß Gott durch ihn und für ihn wirke, sich auch so ausdrücken, ohne sich oder andere zu täuschen, daß seine Lehren und Thaten von Gott kämen, daß er durch Gotteskraft redete und handelte: kurz — er konnte Alles seinem himmlischen Vater mit Wahrheit zuschreiben, weil Alles weise, göttliche Veranstaltung war; ohne daß doch daraus flöße, daß alle seine Thaten und Wunder unmittelbare Wirkungen der göttlichen Allmacht gewesen seyen, zumal da man ohnehin damals das Mittelbare und Unmittelbare

in den Wirkungen nicht genau zu unterscheiden pflegte, wie der Sprachgebrauch des ganzen N. T. zur Genüge beweiset. — Es käme nun darauf an, ob auch die Wundererzählungen des N. T. sich mit dieser Vorstellungsart vereinigen ließen. Und hier ist nicht zu läugnen, daß die Supernaturalisten sehr viel für das Gegentheil zur Rechtfertigung ihres Glaubens anführen können. Sollte der Gesichtspunkt einer mittelbaren Offenbarung oder gar des bloßen Rationalismus durch die Geschichte des N. T. selbst begründet, oder doch wenigstens von ihr begünstigt werden, so müßte, wenn auch nicht überall die natürlichen Ursachen der angeblichen Wunder entdeckt werden könnten, doch gezeigt werden, daß diese Begebenheiten nicht entschieden von dem wohl bekannten Laufe der Natur abwichen, folglich nicht nothwendig von einer höhern, übernatürlichen Kraft hergeleitet werden müßten. Allein so viel man auch bisher versucht hat, diese Wunder des N. T., wie sie erzählt sind, natürlich zu erklären, so wollte es doch nur mit einigen gelingen; die meisten wurden entweder höchst unnatürlich aus natürlichen Ursachen abgeleitet, oder man mußte sein Unvermögen sie natürlich zu erklären ehrlich eingestehen, und sich mit dem Non liquet behelfen. — Nun aber waren doch zwey Evangelisten, Matthäus und Johannes, Augenzeugen der Thaten Jesu; man merkt es ihrer Erzählungsmanier nur zu deutlich an, daß sie nichts verschönern, nichts vergrößern wollten; ihre Erzählungen sind ganz plan; sie schreiben ganz unbefangen und absichtlos; ihre Ehrlichkeit kann ohnehin nicht mehr in Anspruch genommen werden: sie scheinen demnach höchst glaubwürdig zu seyn. Hier finden also die Supernaturalisten eine Hauptstütze ihres Glaubens. — Aber auch diese suchte man ihnen in neuern

Zeiten zu entreißen. Und dieß führt uns auf ein neues Argument gegen die unmittelbare göttliche Offenbarung.

Die Gegner bestreiten nämlich die Glaubwürdigkeit der Wundererzählungen, theils weil die Evangelisten bey solchen Erzählungen keinen Glauben verdienten, theils weil überhaupt die Evangelien verdächtig, wenigstens schon frühzeitig sehr verfälscht worden seyen. — Harte Anklagen, die einen starken Beweis fordern! Wir wollen die Hauptgründe hören, wenn gleich der Raum nicht erlaubt, sie alle gehörig zu würdigen. — Man sagt: Warum sollten denn die Evangelisten einen Vorzug vor andern alten übrigens glaubwürdigen Geschichtschreibern haben, denen man auch nicht glaube, wenn sie Wunder und Prodigien erzählten? Einem Livius, einem Cäsar u. a. glaube man, so lange sie sich in den Gränzen der wirklichen Erfahrung hielten: so bald sie aber etwas Uebernatürliches, ein Wunder, ein Prodigium u. dergl. erzählten, so würdige man sie gar keiner Aufmerksamkeit, sondern erkläre geradezu die ganze Erzählung für falsch, für eine Wirkung des Aberglaubens. So lange demnach die Evangelisten bloß die Reden und edlen Handlungen Jesu erzählten, verdienten sie wohl allen Glauben; sobald sie aber Wunder erzählten, so handle man sehr inconsequent, wenn man ihnen da mehr Glauben beimessen wollte, als dem Livius, Cäsar u. a. Denn wie diese ihrer Römischen Superstition zugethan gewesen wären, so hätten die Evangelisten, als geborne Juden, ihren jüdischen Aberglauben gehabt. — Und damit glaubt man zugleich den supernaturalistischen Vorwurf einer ähnlichen Inconsequenz, wenn man einen Theil einer Geschichte annehme und den andern verwerfe, befriedigend abzuweisen; denn sobald ein Geschichtschreiber etwas Uebernatürliches erzähle, so trete

er aus den Schranken der Geschichtschreibung,
nur auf die Erfahrung in der Sinnenwelt einsc
und verliere sich in eine übersinnliche Welt, d
Gegenstand der Erfahrung seyn könne. — Dag
innern nun die Supernaturalisten, wohl nicht n
recht, daß doch jene fabelhaften Erzählungen d
nischen Historiker von der evangelischen Geschic
verschieden seyen: jene erzählten meist nur E
aber die beiden Evangelisten, Matthäus und Jo
was sie als Augenzeugen selbst gesehen hätte
wir gründeten unsere Schlüsse vom Uebernatürlic
Thaten Jesu nicht auf ihre Ansichten, sondern b
die nackten Facta, die die Evangelisten erz
und wovon sie Augenzeugen gewesen wären; wir
ten aber alsdenn selbst, daß eine solche Beg
übernatürlich gewesen sey, weil sie von dem
kannten Laufe der Natur abweiche, folglich kein
liche Ursache gehabt haben könne. — Hier
aber eine neue Frage: ob man zu einem solchen
berechtigt sey? Es ist hier nicht genug,
mand bey einer Begebenheit gewesen und ein
Mann sey: es kommt zugleich auf die Besch
heit des Augenzeugen, auf die nöthige Geschi
keit richtig zu beobachten an. Nicht jed
ein gültiges Zeugniß von Allem ablegen.
einmal von Vorurtheilen eingenommen ist, der si
erzählt manches, was sich nicht zugetragen hat,
er noch so ehrlich ist: er will niemanden täusch
täuschte sich aber selbst. Es ist ja nichts gewöh
wie die Erfahrung lehrt, als daß der gemeine
der etwas nicht begreifen kann, wie es zugeht,
physikalische, optische Kunststücke, dieß für Z
hält. Der Mensch hat überhaupt einen Han
Wunderbaren; die Natur genügt ihm nicht, und
weniger, je ungebildeter er ist. Nun aber — s

Gegner — waren ja die Apostel gemeine Leute, von vielen Vorurtheilen, womit sie Jesus oft beschwerlich fielen, zugleich aber auch von unbegränzter Hochachtung gegen ihren Lehrer, den sie für den erwarteten Messias hielten; überall bemerkten sie die imponirende Superiorität seines großen Geistes: ohnehin war damals die jüdische Welt voll Geister und Dämonen. Mit diesen Vorurtheilen waren sie nun Zuschauer der Thaten Jesu; konnten sie da wohl unbefangen beobachten? Staunten sie aber alles an, was Jesus that, so mußten sie auch nothwendig ihre eigne Ansicht des Geschehenen in die Erzählung bringen; und so erzählten sie nicht eigentlich was geschehen war, sondern wie sie das Geschehene angesehen haben; das heißt, sie erzählten nun ein Wunder. Es war ohnehin dem Morgenländer eigen, nicht die bloßen Facta zu erzählen, sondern diese mit seinem Räsonnement zu vermengen, und seine Schlüsse und Meinungen mit gleicher Zuversichtlichkeit aufzustellen, ohne deßwegen unehrlich zu erzählen; denn er hatte die feste Ueberzeugung, daß die Sache nicht anders vorgefallen seyn könne. Aber auch da, wo die Evangelisten keine Urtheile einschoben, sagt der Gegner, würde es sehr voreilig seyn, sogleich die Begebenheit für ein Wunder zu erklären, wenn wir die natürlichen Ursachen nicht einsehen. Wie vieles geschieht in der Welt, das wir nicht begreifen können, und doch sehr natürlich ist! Und bey den Evangelisten kommt noch der Umstand hinzu (wie aus ihrer Vergleichung unter einander unläugbar hervorgeht), daß sie manche wichtige Zwischenumstände ausließen; nicht absichtlich, sondern weil sie diese entweder gar nicht wußten, oder nicht für wichtig genug hielten: und gerade in solchen ausgelassenen Zwischenumständen könnten wir vielleicht die natürliche Ursache des ganzen Phänomens entdecken. Und dazu kommt, daß Matthäus nicht einmal unabhängig ge-

schrieben zu haben scheint; er schöpfte wohl mit dem Lukas aus einer gemeinschaftlichen Quelle, der er im ganzen folgte, ohne eben strenge Kritik anzuwenden. Endlich ist es auch übertrieben, wenn wir den Matthäus und Johannes von allen Begebenheiten als Augenzeugen betrachten. Waren sie denn überall gegenwärtig? Mußten sie nicht ihren eigenen Geschäften nachgehen? Vieles mußten sie also auch nur vom bloßen Hörensagen, und schrieben es jetzt wenigstens dreißig Jahre nachher nieder, als die Krankenheilungen von Jesu verrichtet waren. Wie viele Zwischenumstände, welche gewiß über die wahre und natürliche Beschaffenheit uns Aufschlüsse geben konnten, mögen inzwischen ganz vergessen worden seyn, um so mehr, da sie nichts Wunderbares enthielten, folglich für den Referenten, der überall nur Wunder sehen wollte, kein Interesse hatten! Wie viel mag auch in der langen Zwischenzeit durch die alles vergrößernde und ins Wunderbare stellende Sage hinzugekommen seyn! Man nahm ja gern alles auf, was zur Verherrlichung Jesu nur immerhin nach dem damaligen Zeitgeschmacke dienen konnte, weil man nichts als Großes und Wunderbares von Jesu erwartete. — Alles dieß wird nun wohl zugegeben werden müßen, wenn man nicht die schon längst abgewürdigte Theopneustie der historischen Bücher aus der alten Dogmatik hier wieder zu Hülfe nehmen will; und wir verweisen nur, um hier nicht zu weitläuftig zu werden, auf das, was schon darüber im theol. Journal (z. B. B. I. S. 533. ff. B. VII. S. 202. f. 387. ff.) gesagt worden ist. — Es kommt jetzt nur darauf an, wie viel bey unbefangener Untersuchung gegen den Supernaturalisten daraus folge. Dieser kann noch immer mancherley zur Vertheidigung seines Gesichtspunktes vorbringen. Wenn gleich das obige Raisonnement, wodurch die Wunder Jesu zweifelhaft werden sollen, im Allgemei-

nen sich recht gut hören läßt, so sollte es doch sehr schwer fallen, dasselbe durch eine befriedigende Anwendung auf die einzelnen Wundererzählungen zu bewähren. Gesetzt auch, Matthäus schrieb nicht unabhängig, so konnte er doch keine offenbaren Unwahrheiten nachschreiben; und Johannes schrieb doch unabhängig, dieser Liebling Jesu, der alles in der Nähe beobachtete, und auch, wo er nicht gegenwärtig war, die sichersten Nachrichten von Jesu selbst, dessen Zutrauen er in so hohem Grade genoß, erhalten konnte. Und wenn auch die Apostel Alles mit wundersüchtigen Augen ansahen und vieles für Wunder hielten, das wohl kein Wunder war, so waren sie doch zu ehrlich, als daß sie deßwegen die Geschichte verfälscht hätten: wir halten uns aber an die bloßen Facta, die sie erzählen (nicht an ihre Ansichten und Urtheile); und diese sind an sich wunderbar genug. Muß ferner gleich zugegeben werden, daß die Evangelisten manche Begebenheiten nicht ganz rein, sondern mit ihrem Räsonnement vermischt, vorgetragen haben: so bleiben doch diese, auch nach aller Absonderung des eingeflochtenen eigenen Räsonnements, noch immer wunderbar genug. Und überdieß finden sich auch in den Evangelien so viele Erzählungen von Wunderbegebenheiten, in welchen gar keine Spur von eignem Räsonnement des Erzählers sichtbar ist. Denke man doch nur an die augenblickliche Heilung so vieler hartnäckigen Krankheiten, einer zwölfjährigen Hämorrhagie, einer angebornen Blindheit, einer acht und dreißigjährigen Lähmung u. s. w. Wollte man diese schnelle Heilung (welche kein noch so geschickter neuer Arzt natürlich finden wird, so unbedeutend auch die alte Arzneykunde gegen die heutige gewesen ist) bloß auf die Rechnung eines festen Glaubens eigner oder fremder Kraft schreiben: so möchte man sich bey Verständigen wohl wenig Beifall versprechen dürfen; wenn

gleich nach aller Geschichte, auch der neuesten Zeiten gegeben werden muß, daß ein starker Glaube allei sehr viel vermag. Allein man bedenke doch jene mächigen Krankheiten, und berechne dagegen die mi Kraft eines noch so starken Glaubens! — Weni ist so viel gewiß, sobald wir die Aechtheit evangelischen Berichte voraussetzen, wenn auch evident erwiesen werden kann, daß diese Begeben durch übernatürliche Kräfte gewirkt worden seyen, man vielmehr die Möglichkeit unbekannter türlicher Kräfte zugiebt, daß doch ein so ungev licher und wunderbarer Zusammenfluß natür Ursachen bey diesen Thaten Jesu Statt gefunden muß, der sich schlechterdings nicht anders als aus ganz speciellen göttlichen Veranstaltun der Natur erklären läßt. Und so liegt noch i ein deutlicher Wink der Vorsehung in diesen Wunl gebenheiten, daß Jesus ein göttlicher Lehrer Sollte also auch der supernaturalistische Gesichts einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung diese Wunderbegebenheiten nicht gesichert genug seyı geht doch wenigstens eine mittelbare göttliche fenbarung unwidersprechlich aus diesen Begebenl hervor, sobald nur die Aechtheit der Evangelien geben wird.

Allein auch diese Aechtheit der Evange ist in neuern Zeiten sehr in Anspruch genommen den: theils läugnete man ganz, daß diese Eva lien von den angegebenen Verfassern herkämen, hielt sie für untergeschoben; theils behauptete daß doch wenigstens diese Evangelien so verfäl seyen, daß man jetzt nicht mehr im Stande sey, Aechte von dem Unächten zu sondern: besonders g ten zu diesen spätern Einschiebseln die vielen Wun geschichten; folglich könne man auch auf diese

schichten nicht das geringste bauen. — Wenn diese Beschuldigungen gegründet wären, so würde schon der Glaube an mittelbare Offenbarung des Christenthums viel von seiner Stärke verlieren; noch mehr aber würde die unmittelbare Offenbarung in ihrem ganzen Fundamente erschüttert werden. Kein Wunder also, daß der Supernaturalist über solche Angriffe der vier Evangelien so sehr ergrimmte. Allein wenn man auch ganz kaltblütig die Sache untersucht, so möchte doch die Meinung der Gegner nicht sehr gewinnen. Es ist zwar nicht zu läugnen, daß wir mit der ältesten Geschichte des Ursprungs und Fortgangs dieser Evangelien noch lange nicht im Reinen sind, und daß wir vielleicht bei weiterm Forschen und Vergleichen noch auf ganz neue Resultate kommen können; denn wir haben zu späte und mitunter sehr parteyische Zeugen. Allein dessen ungeachtet können wir doch mit gutem Grunde die Aechtheit dieser Evangelien annehmen; denn die allerdings scheinbaren und scharfsinnigen Gegengründe, besonders neuerer Theologen, sind bey genauerer Untersuchung gewiß nicht so entscheidend, daß wir diese auf allgemeine Uebereinstimmung der ältesten christlichen Kirche gegründete Aechtheit der vier Evangelien aufgeben müßten. Eine tiefere Untersuchung dieses Gegenstandes gehört zwar nicht hieher, wo nur eine allgemeine Uebersicht gegeben werden soll. Aber eine kurze Darstellung der neuesten Zweifelsgründe gegen die Aechtheit der Evangelien mit Beifügung der nöthigsten Gegenbemerkungen möchte doch hier erwartet werden. Wir schränken uns aber hier billig auf die neuesten Gründe und Ansichten ein; denn die ältern Einwürfe sind aus Leß, Michaelis, Döderlein u. a. längst bekannt und wohl auch hinreichend dort beantwortet. — In neuern Zeiten hat ein berühmter Gottesgelehrter *) folgende Meinung aufgestellt:

*) S. Eckermann's theologische Beyträge, B. V. St. 2.

„Unsere Evangelien seyen eine erst um die Zeit der Regierung Trajans von wundersüchtigen Christen gemachte Compilation aus ältern fragmentarischen Aufsätzen und mündlichen Nachrichten der Apostel und ihrer Bekannten und Gehülfen, wobey zwar einige schriftliche Aufsätze über die Reden und Begebenheiten Jesu, von Matthäus, Johannes und Lukas zum Grunde gelegen hätten, die aber theils mit andern schriftlichen und mündlichen Nachrichten, theils mit einer ältern kurzen Lebensbeschreibung Jesu von einem wundersüchtigen Verfasser (dem Marcus), die noch überdieß von dessen Freunden viele Zusätze erhalten hätte, in Verbindung gesetzt worden wären. Um das Jahr 160 — 170. sey auf einigen Concilien diesen so interpolirten vier Evangelien, oder vielmehr diesen Compilationen ein ausschließendes Ansehen zuerkannt worden. aber ohne vorhergegangene kritische Untersuchung ihrer Aechtheit, sondern bloß wegen ihrer Uebereinstimmung mit der damaligen historischen und dogmatischen Tradition; folglich könne nicht ihr ganzer Inhalt für apostolisch angesehen werden, obgleich die Hauptsache, die Religionslehre Jesu, vollkommen wahr sey.“ — Wäre diese Vermuthung (denn einen höhern Rang kann doch wohl diese Meinung nicht behaupten, da sie durchaus keine ächt-historischen Data für sich hat) gegründet; so würde es freilich um die unmittelbare göttliche Offenbarung sehr bedenklich aussehen. Es ist auch nicht zu läugnen, daß sich mancherley Erscheinungen in den Evangelien aus dieser Hypothese recht gut erklären lassen; und man kann es eben so wenig unwahrscheinlich finden, daß alle unsre Evangelien, bey der großen Begierde der ersten Christen immer mehr Neues und Wunderbares von Jesu zu erfahren, noch vor dem Irenius mancherley Zusätze erhalten haben. Allein eben so unverkennbar ist es doch auch, daß die ganze Hypothese nach der Dogmatik ih-

res Urhebers gemodelt worden] ist, folglich nicht als
das Product einer unbefangenen historisch-kritischen Un-
tersuchung betrachtet werden kann. Ueberdieß aber
stehen dieser Meinung noch andere sehr wichtige Gründe
entgegen, welche wir hier nur kurz berühren wollen. —
Wie unwahrscheinlich ist es nicht, daß zur Zeit des
Irenäus unsre Evangelien ohne Rücksicht auf histori-
sche Zeugnisse bloß wegen ihrer Uebereinstimmung mit
der kirchlichen Tradition angenommen worden seyn sol-
len, da doch so viele andere Evangelien, die auch den
Namen von wichtigen Aposteln führten, verworfen wur-
den? Wenigstens fließt der angegebene Grund der An-
nahme dieser vier Evangelien sicher nicht aus den ange-
führten Stellen des Irenäus. Vielmehr war der Haupt-
grund der Annahme die übereinstimmende Tradi-
tion, daß sie von den angeblichen Verfassern herkämen.
Aber selbst der angegebene Grund — die Uebereinstim-
mung der Evangelien mit der kirchlichen Tradition —
erweckt doch ein sehr günstiges Vorurtheil für die Aecht-
heit derselben. Denn sollte wohl diese kirchliche Ueber-
lieferung in einem so frühen christlichen Zeitalter aus
lauter Lügen bestanden haben? Und warum war denn
über die apokryphischen Evangelien so viel Widerspruch?
Nicht wahr, weil sie nicht so viel Auctorität aus der
Tradition für sich hatten? Sollten aber die ex hypo-
thesi so sehr interpolirten Evangelien deßwegen so viel
Beifall gefunden haben, weil zu Ende des ersten Jahr-
hunderts so viele erdichtete Wundergeschichten eingescho-
ben wurden: so ist zu verwundern, daß die apokryphi-
schen Evangelien, welche noch weit reicher daran sind,
nicht gleichen Rang mit unsern Evangelien erhalten
haben. — Man beruft sich zwar zum Beweise der
Unzuverlässigkeit unserer Evangelien auf das Zeugniß
des Papias (Euseb. KG. IIII, 39.), welchem die
mündlichen Erzählungen lieber gewesen seyen, als die

schriftlichen Nachrichten. Allein die Stelle sagt doch im Grunde nichts weiter, als daß die schriftlichen Nachrichten den neugierigen Mann nicht befriedigt haben, daß er gern mehr wissen wollte, und deßwegen überall herum fragte. Unzureichend waren also zwar unsre Evangelien für die Neugierde des Mannes, aber deßwegen hielt er sie nicht für unzuverlässig. Und was bedeutet denn überhaupt der leichtglaubige Anekdotensammler Papias gegen den kritischen Forscher Origenes, der diese Evangelien gewiß nicht ohne Prüfung für ächt angenommen hat? — Wie sollte man ferner nur die Stellen für ächte Stücke der Evangelisten halten können, welche die Reden und Hauptbegebenheiten des Lebens Jesu enthalten, da so oft die Reden Jesu auf das genaueste in die Wundererzählungen verflochten sind, daß man sie ohne Gewalt nicht von einander trennen kann. Eines bezieht sich auf das Andere: ist das Eine ächt, so muß das Andere auch ächt seyn; ist also z. B. eine Rede Jesu, die er bey Gelegenheit eines Wunders gehalten hat, ein ächtes Stück des Matthäus, so muß die Wundererzählung dem Matthäus ebenfalls zugehören. — Das Evangelium des Lukas kann ohnehin keine spätere Compilation seyn, denn es hängt genau mit der Apostelgeschichte, als dem zweiten Theile, zusammen: wäre aber die Apostelgeschichte spätere Compilation, so würde sie sich gewiß nicht mit der Gefangenschaft des Paulus in Rom endigen, sondern wenigstens noch dessen Märtyrertod erzählen. — Andere innere Gründe, die man gegen die Aechtheit unsrer Evangelien anführt, möchten auch keine große Beweiskraft haben. „Die Schüler Jesu konnten nicht schreiben.“ Matthäus konnte es gewiß; und verstand es Johannes nicht, so konnte er dictiren, wie Paulus so oft that. — „Die ersten Christen hatten kein Bedürfniß zu schriftlichen Nachrich-

Annahme eben sowohl, wie
haben." — Allein jene apok
den doch nicht allgemein
unsre Evangelien. Hier ist al
und die verschiedenen Evangeli
auch von ihrem höchst verschie
wegsehen, in eine Klasse ge
Tradition verräth selbst ihre
Schwankende der Nachrichten v
der Abfassung der Evangelien.'
kann ja doch nur darin zu such
richten von einander abweichen,
einstimmen. Wer wird aber j
tik etwas, worüber nur Eine
ist, deßwegen verwerfen, weil i
stände die Meinungen verschie
beweist hier nur, daß man übe
chere Tradition hatte; allein da
Lukas die Verfasser der ihnen
lien seyen, darüber hatte man
deßwegen herrschte auch darüber

3) „Man führt kein eigentliches Zeugniß für die Authentie dieser Evangelien an; sondern bloß allgemeine Tradition.“ — Ist das nicht Beweises genug, wenn für eine Sache allgemeine Uebereinstimmung bey noch so großer Verschiedenheit in andern Dingen herrscht? Setzt dieß nicht eine sichere Tradition voraus? Und was können wir aus dem ersten christlichen Zeitalter mehr verlangen, als dieß? — 4) „Die innern Gründe können über den Verfasser eines Evangeliums ebenfalls nichts entscheiden; weil viele andre Verehrer Jesu eben das wissen und schreiben konnten.“ Wohl wahr; aber vieles, was Jesus mit seinen Schülern besonders geredet hatte, z. B. bey der Osterlammsmahlzeit, doch nur von bloßem Hörensagen. Allein wer hat denn je behauptet, daß Johannes der Verfasser seines Evangeliums deßwegen sey, weil er es schreiben konnte? Und zum Gegenbeweise, daß er der Verfasser nicht sey, soll es doch wohl nicht dienen, daß andre Verehrer Jesu eben das wissen und schreiben konnten? Der Verfasser dieses Aufsatzes befürchtet wenigstens nicht, daß man ihm denselben aus dem Grunde einst streitig machen werde, weil andre würdige Gottesgelehrten diesen Aufsatz eben so gut, und wohl weit besser, als er, hätten liefern können. — 5) „Kann man gleich nicht bestimmt angeben, welchen andern Ursprung diese Evangelien sonst gehabt haben, so verschlägt das nichts; denn das kann man auch nicht vom Apostolischen Symbolum, das doch offenbar nicht von den Aposteln ist.“ — So unbekannt ist doch wohl nicht der Ursprung des Apostolischen Symbolums: man weiß sowohl, woraus es entstanden ist, als auch, wie man darauf gekommen ist, dieses Symbolum den Aposteln zuzuschreiben. Allein man weiß auch gewiß, daß es nicht von den Aposteln ist, aus eben den Gründen,

aus welchen man den Matthäus, Marcus, Lucas u Johannes wirklich für die Verfasser der vier Evange hält. Wäre es aber einmal aus unläugbaren Grü entschieden, daß diese nicht die Verfasser der Ev gelien wären, alsdann verschlüge es freilich nichts, wir ihren wahren Ursprung bestimmt angeben kön ten, oder nicht. — Nimmt man alles dieß zusamm so möchte auch durch alle diese, allerdings scheinba und sehr scharfsinnig ausgeführten Gründe einiger neu rer Theologen die Aechtheit der vier Evangelien ni sehr erschüttert worden seyn. —

Aber freilich wäre noch eine andere Frage, ob d zwar ächten Evangelien nicht schon zu Ende des erst und zu Anfange des zweyten Jahrhunderts durch Zu sätze und Einschiebsel sehr verfälscht worden seyn Partielle Interpolationen können wohl nicht geläugne werden; die Kritik hat deren mehrere entdeckt. Und s wie nach der Sammlung des Evangelium und de Apostolus Interpolationen gewagt wurden, die jet durch kritische Vergleichung der Handschriften, Uebers tzungen und Kirchenväter entdeckt werden: so können ga wohl, vor allem Anfange unsrer kritischen Hülfsmittel schon in den frühesten Zeiten des Christenthums man cherley Geschichten eingeschoben worden seyn, welche jetz nur durch Hülfe der höhern Kritik, oder vielleicht gar nicht mehr, entdeckt werden können. Sehr frühe müß ten aber diese Zusätze gemacht worden seyn, vielleicht schon in den ersten Abschriften der Evangelien, weil es sonst unbegreiflich wäre, wie sie in alle folgenden Ab schriften hätten kommen können, so daß man keine Spur von solchen großen Verschiedenheiten, selbst in den älte sten Versionen und Kirchenvätern, findet, die doch schon in die Mitte des zweiten Jahrhunderts fallen; da man doch so manche Spur späterer Zusätze andrer Art ent-

deckt hat. — Es käme nur auf ihren muthmaßlichen *Umfang* nnd auf ihre *Folgen* für die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte im Ganzen genommen an. Sehr *zahlreich* scheinen doch diese Zusätze und Nachträge (*wenn* man dergleichen in der ältesten Periode des Christenthums annimmt) nicht gewesen zu seyn; am wenigsten können alle Wundererzählungen in den Evangelien zu diesen Interpolationen gerechnet werden; theils weil doch durch alle Evangelien *Ein Geist* herrscht, der sehr verschieden ist von dem Geiste der apokryphischen Evangelien, aus welchen man die spielende und kleinliche Denkart des *nachapostolischen* Zeitalters mit Bedauern kennen lernet, von dem man aber höchstens nur einige wenigen Spuren in unsern Evangelien entdecken möchte; theils weil die Begebenheiten, besonders die Wundergeschichten oft sehr genau mit den *Reden* Jesu selbst zusammenhangen, welche also auch erdichtet seyn müßten, wenn jene untergeschoben wären. Es würde auch oft aller Zusammenhang zerrissen, sobald man eine oder die andre Begebenheit wegnehmen wollte. Folglich kann nicht wohl der Verdacht einer Interpolation auf die *größern* Abschnitte der Evangelien fallen, weil sonst die Mittelglieder fehlten, die das Vorhergehende mit dem Folgenden verbinden. Wenn also doch die Evangelien frühe Zusätze erhalten haben sollen, so müssen diese bloß aus *kleinen* Einschiebseln *einzelner* kleiner Umstände, wie man sie vielleicht aus der Tradition erfahren hatte, oder aus unbedeutenden kleinen Anhängen u. d. m. bestanden haben, wodurch aber das *Ganze unverändert* und unentstellt geblieben ist. — Zusätze dieser Art kann sich selbst der Supernaturalist gefallen lassen, weil dadurch sein Gesichtspunkt der evangelischen Geschichte durchaus nicht verändert wird; er hält sich an die großen wunderbaren Begebenheiten, die

oft mit den Reden Jesu in der genauesten Verbindung stehen. Er hält ja nicht deßwegen das Christenthum für eine unmittelbare Offenbarung, weil Christus gerade so und so viel Wunder gethan hat, sondern weil er überhaupt Wunder, und zwar wahre Wunder verrichtet hat. — Noch weniger wird durch die Vermuthung solcher kleinen, unbedeutenden Einschiebsel in die Evangelien der Glaube an eine mittelbare göttliche Offenbarung erschüttert, der sich ohnehin nur auf die großen und außerordentlichen Anstalten der Vorsehung im Allgemeinen zur festen Begründung und Ausbreitung der Lehre Jesu stützet, und dem es daher sehr gleichgültig seyn kann, ob ein Dutzend kleiner Wundererzählungen ächt oder aus alten Sagen erst in der Folge eingeschoben worden sind. Es ist ihm genug, daß er überall im Ganzen des Lebens Jesu die für die Begründung des Christenthums außerordentlich wirksame Gotteskraft deutlich wahrnimmt, und daraus die feste und beruhigende Ueberzeugung schöpft, daß die Lehre Jesu Gotteswerk sey. —

Hiemit schließe ich meine kurze räsonnirte Darstellung der Gründe des Nichtglaubens an eine unmittelbare göttliche Offenbarung. Ich befürchte nicht den Vorwurf, meine Leser bloß in einem Kreise herumgeführt zu haben, ohne sie zu einem fixen Punkte zu bringen. Mit Fleiß vermied ich den Schein, eine gewisse Ansicht, die ich für die bessere und wahrscheinlichere halte, geltend machen zu wollen: ich wollte durch die eingestreuten Reflexionen das eigne Urtheil meiner Leser nur leiten, aber nicht demselben anmaßend vorgreifen. Die Hauptsache des Aufsatzes war ohnehin nur, die Gründe des neuern Unglaubens an eine unmittelbare Offenbarung vorzulegen, um sich das auffallende Phänomen unsers Zeitalters desto leichter erklären

zu können; da es von orthodoxer Seite leider nur zu gewöhnlich ist, diesen Unglauben einer bloßen Neuerungssucht und vorsätzlichen Verblendung zuzuschreiben. Was ich zur kritischen Würdigung der beiderseitigen Gründe noch beigefügt habe, ist ohnehin eine bloße Zugabe, theils um die Trockenheit einer bloßen Relation und den Verdacht einer **absichtlichen** Verbreitung dieser rationalistischen Grundsätze zu vermeiden; theils aber auch um die Einseitigkeit des Urtheils, die jetzt an der Tagesordnung zu seyn scheint, von meiner Seite zu verhüten, und auch ungeübte Leser in den Stand zu setzen, selbst über die Lage des Streites unbefangen zu urtheilen, da sie nun die Gründe und Gegengründe von beiden Seiten in der Kürze beisammen haben. — Der Leser urtheile also selbst, auf welcher Seite die Wahrheit liegen möge, ob auf einer der beiden **äußersten** des **bloßen Rationalismus**, oder des **strengen Supernaturalismus**, oder in der **Mitte**, worin sich der Glaube an eine zwar **nähere**, aber doch **mittelbare** göttliche Offenbarung hält. Vielleicht veranlaßt dieser Aufsatz gründlichere Untersuchungen von rationalistischer oder von supernaturalistischer Seite, welche zu **festeren** Resultaten führen; worüber ich mich herzlich freuen werde. Ich konnte hier nur meiner individuellen, obgleich aus vielseitiger Untersuchung hervorgegangenen Ansicht dieser verwickelten Materie folgen, werde sie aber nach gründlicher Belehrung willig wieder aufgeben und mit einer bessern vertauschen. — So viel aber weiß ich **gewiß**, daß ich **nie ein bloßer Rationalist** werde. Dafür bürgt mir meine innigste Verehrung Jesu und seiner Lehre, so wie mein Studium der christlichen Religionsgeschichte, die mir laut zuruft: **Hier ist Gotteswerk.** — .

## XLI.

# Ueber das Christenthum.

Ein Nachtrag zu dem Aufsatze eines Ungenannten im Journal für auserlesene theol. Literatur 1805, Bd. I, St. 3.

Der Herr Verfasser des oben erwähnten Aufsatzes unterscheidet mit Mehreren bei dem Christenthume den Geschichtsglauben und den Vernunftglauben. Der erste sey manchen Zweifeln unterworfen, der letzte nicht; doch müße man christlichen Urkunden ihren eigenthümlichen Sinn lassen, so gut als dem Koran, und nicht den Vernunftglauben in die Bibel hineintragen; sonst verlöre das Christenthum seinen eignen Character; übrigens müße man jedem seinen positiven Glauben lassen und diesen nicht verächtlich behandeln; die christlichen Urkunden seyen einmal im Besitze, die Quellen des Religionsglaubens so vieler Menschen zu seyn; so müßten sie es auch bleiben; nur wenn die moralische Religion

durch Mißverstehen derselben beeinträchtigt werde, so müße man — nicht dem Christenthume — sondern diesen Mißverständnissen widersprechen, und dadurch das Christenthum selbst gegen alle falsche Auslegungen in Schutz nehmen. —

Das sind wohl die Hauptgedanken dieses Aufsatzes, die zwar an sich alle wahr sind, aber doch auch zum Indifferentismus gegen die christliche Religion führen könnten. Sollen sie dieß nicht; sollen die christlichen Urkunden kein bloßes Vehikel des Vernunftglaubens für das Volk, sondern selbst sicheres Prinzip eines vernünftigen Glaubens seyn, und ihre Achtung auch bei Denkern behaupten: so müßen die Sätze nothwendig näher bestimmt, und noch andere Ansichten der christlichen Urkunden geöffnet werden. Dieß ist eben das Fehlerhafte so vieler neuer theologischen Schriften, daß das Christenthum, so sehr man auch mit Achtung davon spricht, doch dadurch mehr schwankend, als befestigt wird. In der That muß ein ganz neues theologisches System aufgeführt werden, wenn unsre christliche Theologie in keinen bloßen Rationalismus übergehen, sondern auch als christliche Theologie Consistenz und Consequenz erhalten soll. Der Verfasser wird daher einen großen Theil seines noch übrigen Lebens diesem Geschäfte widmen. Hier mögen nur einige leitende Ideen theils zu künftigen Untersuchungen, theils zu näherer Bestimmung des obigen kurzen Aufsatzes stehen.

Es ist wohl sehr wahr, daß man dem Volke seinen Glauben an das positive Christenthum lassen muß, und ihm nicht den Rationalismus aufdringen darf, ohne ihm entweder seine religiöse Ruhe oder gar seine Tugend zu rauben. — Allein was gewinnt die Wahrheit des positiven Christenthums durch diese

Vorsichtigkeitsregel? Oder soll diese Wahrheit von den denkenden Theologen aufgegeben und der Glaube an christliche Offenbarung bloß dem Volke zu seiner Ruhe überlassen werden? Soll vielleicht der denkende christliche Religionslehrer die christlichen Religionsurkunden nur als Vehikel des Rationalismus zu betrachten aus Schonung des Volksglaubens genöthigt seyn, ohne ihnen einen eignen Werth und eine eigne Autorität zuzugestehen? Ist das positive Christenthum wirklich bei allen denkenden Theologen so tief gesunken? Ist die christliche Offenbarung wirklich ohne alle Rettung schon so verloren, daß man es nur dem Volke zu überlassen genöthiget ist? Sind die Argumente gegen die christliche Offenbarung wirklich so evident, daß man sie, ohne sich bei Denkern zu compromittiren, ganz aufgeben muß? — Der Vernunftglaube ist freilich das Gemeinschaftliche aller Parteyen, und dieß bleibt, wenn auch aller Geschichtsglaube an das Christenthum, wie an alle andern positiven Religionen grundlos seyn sollte. Aber ist denn dieser christliche Geschichtsglaube wirklich so grundlos? und in welcher Ausdehnung? Ganz, oder nur zum Theil? Und ist der Vernunftglaube schon deßwegen der alleinwahre, weil er das Gemeinschaftliche aller Religionen enthält? Gibt es also gar keinen sichern Glaubensgrund für eine positive Religion mehr? Muß diese schon deßwegen unvernünftig seyn, weil sie positiv ist? Seit wann ist die Identität des Positiven und der Vernunft so erwiesen, daß man jede Nicht-Vernunftreligion als solche für eine unvernünftige halten müßte? — Diese Fragen scheinen doch allerdings in unsern Tagen Beherzigung zu verdienen, ehe man über die positive Christus-Religion abspricht, und nur aus Mitleid ihre Verehrer schonend behandeln will. — Die christlichen Religionslehrer würden doch in der That eine sonder-

ıre Figur spielen — und spielen müßen, wenn es )on so weit mit der positiven Christusreligion evi= ent gekommen wäre. Ich würde mich schämen müß= n, Lehrer einer solchen Religion zu seyn, die ohne al= n eignen innern Gehalt und ohne alles eigne Anse= :n nur als Vehikel des Vernunftglaubens noch für das 3olk brauchbar seyn könnte. Und es wäre nicht zu erwundern, wenn jeder, der nur einiges Ehrgefühl at, mit dem Studium der Theologie nichts mehr zu haffen haben wollte, und das Amt, eine solche alles ignen Ansehens beraubte Religion zu lehren, nur Dumm= öpfen oder feilen und eigennützigen Sclavenseelen über= ieße, die um des lieben Brodes willen alles sagten und ehrten, was man nur von ihnen verlangte, und eben 'o bereit wären, über den Koran, als über die Bibel zu predigen. — Aber nein! so weit ist es, nach meiner vollen Ueberzeugung, gewiß noch nicht gekom= men. Ich bin fest überzeugt, durch die Vernunft selbst die christliche Religion als eine göttliche Of= fenbarung begründen zu können, die durch sich gött= liches Ansehen hat, und als solche, mit der Vernunft auf das genaueste harmonirt. Man unterscheide nur unmittelbare und mittelbare göttliche Offenbarung, we= sentlichen und ausserwesentlichen Inhalt der christlichen Religionsurkunden, und bestimme nur erst durch unläug= bare Grundsätze der praktischen Vernunft, was wirklich Gegenstand einer Offenbarung seyn könne? was nicht? — So kann gewiß ein festes System der christli= chen Religion aufgeführt werden, das mit der Vernunft auf das genaueste harmonirt, folglich auch darauf in allen Puncten reducirt werden kann, wenn es gleich als System einer positiven Religion nicht daraus, sondern aus den christlichen Urkunden wirklich deducirt wird! — Es scheint hohe Zeit zu seyn, zu entschei= den, ob die Theologie, als solche, sich noch halten

lasse, oder ob sie sich bei jedem Denkenden nothwendig in Rationalismus auflösen müße? Denn in der bisherigen elenden Gestalt, wo sie entweder als Orthodoxie verspottet wurde, oder als Heterodoxie inconsequent erschien, oder doch auf alle Fälle aus membris male disiectis bestand, kann sie nicht länger bleiben.

---

## XLII.

## Ist es erlaubt, in der Bibel, und sogar im N. T. Mythen anzunehmen?

Wie kam es, könnte man fragen, daß man erst in neuern Zeiten Mythen in der Bibel fand? Die Bibel ist doch in frühern Zeiten weit sorgfältiger studirt worden, als jetzt. Macht nicht gerade diese Bemerkung die neuere mythische Auslegungsmethode überhaupt sehr verdächtig? Und wenn es auch im Alten Testamente Mythen geben sollte, ist es nicht zu verwegen, oder doch wenigstens sprachwidrig, Mythen im N. T. anzunehmen? Diese beiden Fragen zu beantworten, möchte aus mehr als einem Grunde nicht überflüssig seyn.

Die erste Frage ist leicht zu beantworten, — genaueres Studium der Natur und besonders des Menschen, und würdigere Ansicht Gottes und seiner Eigenschaften verbreiteten richtigere Begriffe in dem ganzen Gebiete der Religion; und diese erlaubten nicht mehr an den Buchstaben der Bibel zu glauben. Diesen *Buchstaben* der Bibel haben wohl die ältern Theologen und Philologen sorgfältiger studirt, als die neuern; aber in den *Geist der Bibel* ist erst das neuere, durch die Fackel der Philosophie erleuchtete Zeitalter eingedrungen. Und so konnte man unmöglich mehr das, was mit der Weisheit und Heiligkeit Gottes, mit der physischen und moralischen Natur des Menschen und mit den Naturgesetzen der Körperwelt in offenbarem Widerspruche steht, in der Bibel für die Wahrheit halten. Entweder mußte man also alles als *Fabel* verwerfen, oder den *mythischen* Gesichtspunkt annehmen. Das Erstere thaten die *Deisten*, das Letztere versuchten die neuern *Exegeten*, und zwar unläugbar zur Rettung der *Ehre* der Bibel, da sie nur zu deutlich einsahen, daß man durch längeres Festhalten des Buchstabens der Bibel sich und die Bibel nur lächerlich mache. Dazu kam, daß man theils durch so viele Beobachtuugen über den Inhalt der Bibel sich genöthiget sah, den strengen Begriff von *Theopneustie* fallen zu lassen, theils durch ein gründliches Studium der classischen Literatur eine auffallende Aehnlichkeit zwischen der Erzählungsart der alten griechischen und römischen Welt und der historischen Methode in den alten hebräischen Urkunden deutlich bemerkte, und daher sich berechtigt glaubte, die Erklärungsart jener auf diese überzutragen. — *Bessere und genauere Natur- und Religionsphilosophie und gründlicheres Studium der historischen Urkunden andrer alten Völker* und der classischen Literatur überhaupt, *verbunden* mit Achtung ge-

gen die *christlichen Religionsurkunden*, die man nicht ganz fallen lassen, sondern nur, zur Erhaltung ihres verdienten Ansehens, aus der Analogie des *Geistes der alten Welt*, besser erklären wollte; *waren also einzig und allein die Quelle der mythischen Behandlungsart der Bibel.* — Durch diese Bemerkungen ist wohl die mythische Erklärungsmethode der Bibel hinlänglich gerechtfertigt. Nur muß man sich vor aller *Willkührlichkeit* bei dieser Methode sorgfältig hüten; daß man theils nichts für einen Mythus ausgiebt, was keiner ist, theils, besonders bei *historischen* Mythen, nichts zum Mythischen rechnet, was wirkliche Geschichte ist, aber auch nicht zu viel natürlich zu erklären sucht, was offenbar nur zur mythischen Einkleidung gehört. Sehr lobenswerth ist daher die Methode des Hrn. Prof. *Bauer* *), daß er bei jedem aufgenommenen Mythen erstlich zeigt, *warum* eine Erzählung für einen Mythus zu halten sey, und dann erst untersucht, *wie* wohl die mythisch erzählte Sache natürlich zu erklären sey. Durch die *erste* Operation wird das *Mythische* einer Erzählung gesichert, und durch die *zweite* das wahrscheinliche *reine Factum* gewonnen. So wird aller Willkühr in der Erklärung der Bibel möglichst vorgebeugt. Und gerade durch die mythische Ansicht kann man den so zur Mode gewordenen gekünstelten natürlichen oder vielmehr unnatürlichen Erklärungen der Bibel ausweichen. Bei den sogenannten natürlichen Erklärungen will man gewöhnlich die *ganze* Erzählung natürlich erklären, und weil dieß nur selten gelingen kann, so erlaubt man sich die gewaltsamsten exegetischen Operationen, wodurch wirk-

*) Vgl. dessen hebräische Mythologie des alten und neuen Testaments u. s. w. 1802. bei Weygand in Leipzig. 2 Bde.

lich die neuere Exegese bei jedem verständigen und unbefangenen Laien in sehr üblen Ruf kommen mußte. Aber bei dem mythischen Gesichtspunkte braucht man nicht alles natürlich zu erklären; sondern das Meiste gehört oft bloß zur mythischen Darstellung, und das reine Factum ist nicht selten ganz klein, weil es *erst in der Folge* so wunderbar ausgemalt wurde. Nach der bisher beliebten natürlichen Erklärungsart der Bibel hingegen wurde so vieles als geschehen angenommen, was gar nicht geschehen war, oft gar nicht geschehen seyn konnte, und wurde überdieß so gekünstelt aus der morgenländischen Erzählung herausgesponnen, daß selbst das reine Faktum darüber verdächtig wurde. Ueberdieß wurde auch mancher *philosophische* Mythe als historisch behandelt; und so nahm man ebenfalls Thatsachen an, die niemals existirt haben. Allem diesem exegetischen Unfuge wird nun durch eine *genaue* mythische Behandlungsart, wie Hr. Prof *Bauer* sie in seiner biblischen Mythologie einleitet, glücklich begegnet. Man vergleiche nur zum Beweise die mythische Bearbeitung der *Wunder Mosis*, Th. I. S. 278. ff. und Th. II. S. 30. ff., die so oft mißhandelte Geschichte Simsons, wo zugleich sehr gut gezeigt wird, daß alle bisherigen natürlichen Erklärungen dieser Geschichte sehr unnatürlich gewesen seyen, und daß nur der mythische Gesichtspunkt haltbar sey. Auch die Parallele ähnlicher griechischer und römischer Mythen, die Herr Prof. B. überall anstellt, dient nicht wenig zur Aufhellung und Bestättigung des mythischen Gesichtspunktes. —

Schwerer und bedenklicher scheint die *zweite Frage: ob man auch im N. T. Mythen annehmen dürfe?* — Zwar könnte eine auch noch so kurze Beantwortung dieser Frage hier sehr überflüssig scheinen, da diese nicht nur von dem Hrn. Prof. Bauer

aus welchen man den Matthäus, Marcus, Lucas und Johannes wirklich für die Verfasser der vier Evangelien hält. Wäre es aber einmal aus unläugbaren Gründen entschieden, daß diese nicht die Verfasser der Evangelien wären, alsdann verschlüge es freilich nichts, ob wir ihren wahren Ursprung bestimmt angeben könnten, oder nicht. — Nimmt man alles dieß zusammen, so möchte auch durch alle diese, allerdings scheinbaren und sehr scharfsinnig ausgeführten Gründe einiger neuerer Theologen die Aechtheit der vier Evangelien nicht sehr erschüttert worden seyn. —

Aber freilich wäre noch eine andere Frage, ob die zwar ächten Evangelien nicht schon zu Ende des ersten und zu Anfange des zweyten Jahrhunderts durch Zusätze und Einschiebsel sehr verfälscht worden seyen. Partielle Interpolationen können wohl nicht geläugnet werden; die Kritik hat deren mehrere entdeckt. Und so wie nach der Sammlung des Evangelium und des Apostolus Interpolationen gewagt wurden, die jetzt durch kritische Vergleichung der Handschriften, Uebersetzungen und Kirchenväter entdeckt werden: so können gar wohl, vor allem Anfange unsrer kritischen Hülfsmittel, schon in den frühesten Zeiten des Christenthums mancherley Geschichten eingeschoben worden seyn, welche jetzt nur durch Hülfe der höhern Kritik, oder vielleicht gar nicht mehr, entdeckt werden können. Sehr frühe müßten aber diese Zusätze gemacht worden seyn, vielleicht schon in den ersten Abschriften der Evangelien, weil es sonst unbegreiflich wäre, wie sie in alle folgenden Abschriften hätten kommen können, so daß man keine Spur von solchen großen Verschiedenheiten, selbst in den ältesten Versionen und Kirchenvätern, findet, die doch schon in die Mitte des zweiten Jahrhunderts fallen; da man doch so manche Spur späterer Zusätze andrer Art ent-

deckt hat. — Es käme nur auf ihren muthmaßlichen Umfang und auf ihre Folgen für die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte im Ganzen genommen an. Sehr zahlreich scheinen doch diese Zusätze und Nachträge (wenn man dergleichen in der ältesten Periode des Christenthums annimmt) nicht gewesen zu seyn; am wenigsten können alle Wundererzählungen in den Evangelien zu diesen Interpolationen gerechnet werden; theils weil doch durch alle Evangelien Ein Geist herrscht, der sehr verschieden ist von dem Geiste der apokryphischen Evangelien, aus welchen man die spielende und kleinliche Denkart des nachapostolischen Zeitalters mit Bedauern kennen lernet, von dem man aber höchstens nur einige wenigen Spuren in unsern Evangelien entdecken möchte; theils weil die Begebenheiten, besonders die Wundergeschichten oft sehr genau mit den Reden Jesu selbst zusammenhangen, welche also auch erdichtet seyn müßten, wenn jene untergeschoben wären. Es würde auch oft aller Zusammenhang zerrissen, sobald man eine oder die andre Begebenheit wegnehmen wollte. Folglich kann nicht wohl der Verdacht einer Interpolation auf die größern Abschnitte der Evangelien fallen, weil sonst die Mittelglieder fehlten, die das Vorhergehende mit dem Folgenden verbinden. Wenn also doch die Evangelien frühe Zusätze erhalten haben sollen, so müssen diese bloß aus kleinen Einschiebseln einzelner kleiner Umstände, wie man sie vielleicht aus der Tradition erfahren hatte, oder aus unbedeutenden kleinen Anhängen u. d. m. bestanden haben, wodurch aber das Ganze unverändert und unentstellt geblieben ist. — Zusätze dieser Art kann sich selbst der Supernaturalist gefallen lassen, weil dadurch sein Gesichtspunkt der evangelischen Geschichte durchaus nicht verändert wird; er hält sich an die großen wunderbaren Begebenheiten, die

oft mit den Reden Jesu in der genauesten Verbindung stehen. Er hält ja nicht deßwegen das Christenthum für eine unmittelbare Offenbarung, weil Christus gerade so und so viel Wunder gethan hat, sondern weil er überhaupt Wunder, und zwar wahre Wunder verrichtet hat. — Noch weniger wird durch die Vermuthung solcher kleinen, unbedeutenden Einschiebsel in den Evangelien der Glaube an eine mittelbare göttliche Offenbarung erschüttert, der sich ohnehin nur auf die großen und außerordentlichen Anstalten der Vorsehung im Allgemeinen zur festen Begründung und Ausbreitung der Lehre Jesu stützet, und dem es daher sehr gleichgültig seyn kann, ob ein Dutzend kleiner Wundererzählungen ächt oder aus alten Sagen erst in der Folge eingeschoben worden sind. Es ist ihm genug, daß er überall im Ganzen des Lebens Jesu die für die Begründung des Christenthums außerordentlich wirksame Gotteskraft deutlich wahrnimmt, und daraus die feste und beruhigende Ueberzeugung schöpft, daß die Lehre Jesu Gotteswerk sey. —

Hiemit schließe ich meine kurze räsonnirte Darstellung der Gründe des Nichtglaubens an eine unmittelbare göttliche Offenbarung. Ich befürchte nicht den Vorwurf, meine Leser bloß in einem Kreise herumgeführt zu haben, ohne sie zu einem fixen Punkte zu bringen. Mit Fleiß vermied ich den Schein, eine gewisse Ansicht, die ich für die bessere und wahrscheinlichere halte, geltend machen zu wollen: ich wollte durch die eingestreuten Reflexionen das eigne Urtheil meiner Leser nur leiten, aber nicht demselben annaßend vorgreifen. Die Hauptsache des Aufsatzes war ohnehin nur, die Gründe des neuern Unglaubens an eine unmittelbare Offenbarung vorzulegen, um sich das auffallende Phänomen unsers Zeitalters desto leichter erklären

zu können; da es von orthodoxer Seite leider nur zu gewöhnlich ist, diesen Unglauben einer bloßen Neuerungssucht und vorsätzlichen Verblendung zuzuschreiben. Was ich zur kritischen Würdigung der beiderseitigen Gründe noch beigefügt habe, ist ohnehin eine bloße Zugabe, theils um die Trockenheit einer bloßen Relation und den Verdacht einer absichtlichen Verbreitung dieser rationalistischen Grundsätze zu vermeiden; theils aber auch um die Einseitigkeit des Urtheils, die jetzt an der Tagesordnung zu seyn scheint, von meiner Seite zu verhüten, und auch ungeübte Leser in den Stand zu setzen, selbst über die Lage des Streites unbefangen zu urtheilen, da sie nun die Gründe und Gegengründe von beiden Seiten in der Kürze beisammen haben. — Der Leser urtheile also selbst, auf welcher Seite die Wahrheit liegen möge, ob auf einer der beiden äußersten des bloßen Rationalismus, oder des strengen Supernaturalismus, oder in der Mitte, worin sich der Glaube an eine zwar nähere, aber doch mittelbare göttliche Offenbarung hält. Vielleicht veranlaßt dieser Aufsatz gründlichere Untersuchungen von rationalistischer oder von supernaturalistischer Seite, welche zu festeren Resultaten führen; worüber ich mich herzlich freuen werde. Ich konnte hier nur meiner individuellen, obgleich aus vielseitiger Untersuchung hervorgegangenen Ansicht dieser verwickelten Materie folgen, werde sie aber nach gründlicher Belehruug willig wieder aufgeben und mit einer bessern vertauschen. — So viel aber weiß ich gewiß, daß ich nie ein bloßer Rationalist werde. Dafür bürgt mir meine innigste Verehrung Jesu und seiner Lehre, so wie mein Studium der christlichen Religionsgeschichte, die mir laut zuruft: Hier ist Gotteswerk. — .

XLI.

## Ueber das Christenthum.

Ein Nachtrag zu dem Aufsatze eines Ungen
Journal für auserlesene theol. Literatur 180
St. 3.

Der Herr Verfasser des oben erwähnten Auf
terscheidet mit Mehreren bei dem Christenthume
schichtsglauben und den Vernunftglau
erste sey manchen Zweifeln unterworfen, der l
doch müße man christlichen Urkunden ihren ei
chen Sinn lassen, so gut als dem Koran,
den Vernunftglauben in die Bibel hineintrag

bei allen denkenden Theo
die christliche Offenbarung
schon so verloren, daß ma
lassen genöthiget ist? S
christliche Offenbarung wi
sie, ohne sich bei Denkern
geben muß? — Der A
Gemeinschaftliche alle
wenn auch aller Geschicht
wie an alle andern posi
sollte. Aber ist denn di
wirklich so grundlos? un
Ganz, oder nur zum T
glaube schon deßwegen
das Gemeinschaftlich
Gibt es also gar keinen
ne positive Religion m
wegen unvernünftig seyn,
wann ist die Identität de
so erwiesen, daß man jed
solche für eine unver

bare Figur spielen — und spielen müßen, wenn es schon so weit mit der positiven Christusreligion evident gekommen wäre. Ich würde mich schämen müssen, Lehrer einer solchen Religion zu seyn, die ohne allen eignen innern Gehalt und ohne alles eigne Ansehen nur als Vehikel des Vernunftglaubens noch für das Volk brauchbar seyn könnte. Und es wäre nicht zu verwundern, wenn jeder, der nur einiges Ehrgefühl hat, mit dem Studium der Theologie nichts mehr zu schaffen haben wollte, und das Amt, eine solche alles eignen Ansehens beraubte Religion zu lehren, nur Dummköpfen oder feilen und eigennützigen Sclavenseelen überließe, die um des lieben Brodes willen alles sagten und lehrten, was man nur von ihnen verlangte, und eben so bereit wären, über den Koran, als über die Bibel zu predigen. — Aber nein! so weit ist es, nach meiner vollen Ueberzeugung, gewiß noch nicht gekommen. Ich bin fest überzeugt, durch die Vernunft selbst die christliche Religion als eine göttliche Offenbarung begründen zu können, die durch sich göttliches Ansehen hat, und als solche, mit der Vernunft auf das genaueste harmonirt. Man unterscheide nur unmittelbare und mittelbare göttliche Offenbarung, wesentlichen und ausserwesentlichen Inhalt der christlichen Religionsurkunden, und bestimme nur erst durch unläugbare Grundsätze der praktischen Vernunft, was wirklich Gegenstand einer Offenbarung seyn könne? was nicht? — So kann gewiß ein festes System der christlichen Religion aufgeführt werden, das mit der Vernunft auf das genaueste harmonirt, folglich auch darauf in allen Puncten reducirt werden kann, wenn es gleich als System einer positiven Religion nicht daraus sondern aus den christlichen Urkunden wirklich deducirt wird! — Es scheint hohe Zeit zu seyn, zu entscheiden, ob die Theologie, als solche, sich noch hal-

lasse, oder ob sie sich bei jedem Denkenden nothwendig in Rationalismus auflösen müße? Denn in der bisherigen elenden Gestalt, wo sie entweder als Orthodoxie verspottet wurde, oder als Heterodoxie inconsequent erschien, oder doch auf alle Fälle aus membris male disiectis bestand, kann sie nicht länger bleiben.

---

XLII.

## Ist es erlaubt, in der Bibel, und sogar im N. T. Mythen anzunehmen?

Wie kam es, könnte man fragen, daß man erst in neuern Zeiten Mythen in der Bibel fand? Die Bibel ist doch in frühern Zeiten weit sorgfältiger studirt worden, als jetzt. Macht nicht gerade diese Bemerkung die neuere mythische Auslegungsmethode überhaupt sehr verdächtig? Und wenn es auch im Alten Testamente Mythen geben sollte, ist es nicht zu verwegen, oder doch wenigstens sprachwidrig, Mythen im N. T. anzunehmen? Diese beiden Fragen zu beantworten, möchte aus mehr als einem Grunde nicht überflüssig seyn.

Die erste Frage ist leicht zu beantworten, — genaueres Studium der Natur und besonders des Menschen, und würdigere Ansicht Gottes und seiner Eigenschaften verbreiteten richtigere Begriffe in dem ganzen Gebiete der Religion; und diese erlaubten nicht mehr an den Buchstaben der Bibel zu glauben. Diesen Buchstaben der Bibel haben wohl die ältern Theologen und Philologen sorgfältiger studirt, als die neuern; aber in den Geist der Bibel ist erst das neuere, durch die Fackel der Philosophie erleuchtete Zeitalter eingedrungen. Und so konnte man unmöglich mehr das, was mit der Weisheit und Heiligkeit Gottes, mit der physischen und moralischen Natur des Menschen und mit den Naturgesetzen der Körperwelt in offenbarem Widerspruche steht, in der Bibel für die Wahrheit halten. Entweder mußte man also alles als Fabel verwerfen, oder den mythischen Gesichtspunkt annehmen. Das Erstere thaten die Deisten, das Letztere versuchten die neuern Exegeten, und zwar unläugbar zur Rettung der Ehre der Bibel, da sie nur zu deutlich einsahen, daß man durch längeres Festhalten des Buchstabens der Bibel sich und die Bibel nur lächerlich mache. Dazu kam, daß man theils durch so viele Beobachtungen über den Inhalt der Bibel sich genöthiget sah, den strengen Begriff von Theopneustie fallen zu lassen, theils durch ein gründliches Studium der classischen Literatur eine auffallende Aehnlichkeit zwischen der Erzählungsart der alten griechischen und römischen Welt und der historischen Methode in den alten hebräischen Urkunden deutlich bemerkte, und daher sich berechtigt glaubte, die Erklärungsart jener auf diese überzutragen. — Bessere und genauere Natur- und Religionsphilosophie und gründlicheres Studium der historischen Urkunden andrer alten Völker und der classischen Literatur überhaupt, verbunden mit Achtung ge-

in seiner biblischen Mythologie Th. I. S. 29. f. seh gut erörtert worden, sondern da auch wir schon im 7ten Bande des neuest. theol. Journals S. 396. ff. einen Aufsatz über die mythische Behandlungsart der christlichen Urgeschichte eingerückt haben, der wohl selbst zu dem Bauerischen Werke, besonders über die Mythologie des N. T., die nächste Veranlassung gegeben zu haben scheint. Da aber, zu unserer großen Verwunderung, in verschiedenen Recensionen dieses Baurischen Werkes mancherlei Einwendungen und Bedenklichkeiten gegen die Annahme des mythischen Gesichtspunktes im Neuen Testamente gemacht worden sind: so möchte es gar nicht überflüssig seyn, darauf Rücksicht zu nehmen, und sie zu unsrer eignen Vertheidigung (da wir wohl die erste Veranlassung dazu gegeben haben) möglichst zu beseitigen. — Die Einwendungen lassen sich aber auf zwei Punkte zurückführen: 1) die Benennung sey unpassend, und 2) sie befremde und errege ohne Noth Aufsehen. —

Der erste Einwurf beruhet auf folgenden Punkten. „Wenn man von Mythen des Neuen Tstt. spreche, so entferne man sich dadurch von dem gewöhnlichen Sprachgebrauche des Worts Mythus, nach welchem man darunter solche geschichtähnliche Darstellungen übersinnlicher Gegenstände und solche wunderbare Erzählungen zu verstehen pflege, die aus alten Zeiten herstammen, wo es noch keine schriftlich aufgezeichnete Geschichte gab, und wo noch die Thatsachen bloß durch die mündliche Sage fortgepflanzt wurden. Ohne Festhaltung dieses Characters werde der Begriff eines Mythus gar zu willkührlich gefaßt, und man müßte alsdann noch tiefer hinab in der Geschichte Mythen annehmen." Allein so scheinbar dieses Argument lautet, so wenig überzeugt es uns von der Untauglichkeit des Ausdrucks

:hus und der mythischen Behandlungsart bei gewiss Erzählungen des N. T. — Ganz abgesehen von Unrichtigkeit des angenommenen Begriffs, daß My- sich bloß auf übersinnliche Gegenstände bezie- sollen, muß man zwar zugeben, daß Mythen aus :n Zeiten herstammen müssen, und nur solche Ge- :ände betreffen können, worüber es keine schriftlich ezeichnete Geschichte, sondern nur mündlich fortge- ızte Sagen gab. Allein gerade dieß gilt auch von Erzählungen des N. T., die man in neuern Zeiten )isch' behandelt. Warum sollte man sie also nicht then nennen dürfen, da doch der Begriff eines hen ganz auf sie paßt? — Daß aber dieß wirk- bei manchen Erzählungen des N. T. der Fall sey, schon Hr. Prof. Bauer (Th. I. S. 30.) ff.) ge- : und wir dürfen hier nur auf einige Umstände auf- sam machen. — Alte Welt, alte Zeiten ist ch ein sehr relativer Begriff, und gegen die Mosai- Religion ist allerdings die christliche jung. Allein Widerrede wird man doch auch die Urgeschichte 2000jährigen positiven Religion und ihres Stif- zu den alten Zeiten rechnen dürfen. Damals gab ;war eine schriftlich aufgezeichnete Geschichte, aber nicht von Jesu, besonders von seinen ersten Lebens- änden, seiner Geburt und seinen Jugendjahren, :rn davon gab es nur mündlich fortgepflanz- Sagen, und da diese natürlich ins Wunderbare ılt wurden, eigentliche Mythen, die mit man- ey jüdischen Ideen des Zeitalters versetzt wurden. r Manches hatte man gar keine Tradition; man ›maßte also bloß; man machte desto mehr Schlüsse, eniger man Geschichte hatte; und diese historischen ecturen und Räsonnements in jüdisch-christlichem )macke nahmen, wie alle philosophirenden Mythen, Gestalt und den Charakter einer Geschichte an.

So entstand eine neue, philosophirende Art von Mythen über die christliche Urgeschichte, indeß jene mündlich fortgepflanzten und durch den Zeitgeist vergrößerten und ins Wunderbare übergehenden Sagen historische Mythen wurden. Beide Arten von Mythen zeichnen sich nicht bloß durch Wundererzählungen aus, (denn das haben sie mit andern Geschichten des N. T., die uns von Augenzeugen erzählt werden, gemein) sondern hauptsächlich durch unverkennbare Spuren jüdischer Ideen und Vorurtheile, folglich durch absolute factische Unrichtigkeit. *) — Man vergleiche in dieser Absicht nur die von Hrn. Prof. Bauer als Mythen aufgestellten Erzählungen des N. T., und man wird überall den mythischen Charakter darin deutlich wahrnehmen; wenn nicht allenfalls die Dogmatik den wahren Gesichtspunkt schon verrückt hat. Nur fällt es etwas schwerer, die philosophischen Mythen von den historischen überall richtig zu unterscheiden. Doch fehlt es auch da nicht an ziemlich zuverlässigen Kriterien. **) Der Begriff eines Mythus trifft also bey mehrern Erzählungen des N. T. über die christliche Urgeschichte ein; warum sollte man also diese nicht Mythen nennen dürfen? Wo der Begriff ist, da muß auch die Sache seyn. —

Allein, sagt man — und dieß ist der zweite Einwurf — der Ausdruck Mythe, von Erzählungen des N. T. gebraucht, befremdet, und macht ohne Noth Aufsehen. — Man meint, „der Ausdruck klinge verdächtig, ohne daß doch durch diesen Namen in die Sache selbst mehr Licht gebracht würde, als durch die Bemühungen des exegetischen, historischen und psy-

---

*) Neuest. theol. Journ. B. VII. S. 397.
**) Neuest. theol. Journ. B. VII. S. 399. ff.

chologischen Forschers ohne diesen Namen. Man sichere sich wenigstens einen leichtern Eingang, wenn man solche Ausdrücke vermeide, wodurch die Achtung gegen die Bibel verlieren könnte, u. s. w. — Solche Einwürfe hätten wir in der That in unsern Tagen nicht mehr erwartet. Es versteht sich von selbst, daß im Volks-Unterrichte nicht nur der ohnehin unverständliche Ausdruck nicht gebraucht, sondern auch die dadurch bezeichnete Sache selbst mit Stillschweigen übergangen wird. Hier würde offenbar die Achtung gegen die Bibel verlieren, wenn solche Ideen unvorsichtig unter dem Volke verbreitet würden, weil das Volk nicht gehörig unterscheiden kann und durch solche falsch aufgefaßte Vorstellungen von einigen ausserwesentlichen Bestandtheilen der Bibel leicht verleitet werden könnte, die ganze Bibel für ein altes Fabelbuch zu halten. Aber den gebildeten Zeitgenossen sollte man doch in der That mehr Verstand zutrauen, als daß sie an einem passenden Ausdrucke, der die Sache bei ihrem rechten Namen nennt, Anstoß nehmen sollten. Was hilft denn da das Heimlichthun? Man verderbt dadurch mehr; der denkende Leser argwöhnt dann noch weit mehr, als der geheimnißvolle Schriftsteller wirklich in Petto behält. Ueberdieß wird durch den mythischen Gesichtspunkt mancher unnatürlich geschraubten, sogenannten natürlichen Erklärungsart glücklich vorgebeugt. Dem strengen Supernaturalisten and Offenbarungsgläubigen wird freilich diese Benennung anstößig seyn; aber auch die ganze mythische Behandlungsart der Bibel, man mag ihr einen Namen geben, welchen man will, und die neue Ansicht der Bibel noch so behutsam einhüllen. Hat man aber schon über die Bedingungen einer göttlichen Offenbarung unbefangen nachgedacht und Offenbarung und Offenbarungsurkunde unterscheiden gelernt, so wird we-

auch der Verdacht des Synkretismus bey dem
terrichteten theologischen Publikum in unsern
deuten mag: so ist er doch um des unun
Publikums willen, das sich oft wunderliche
gen von solchen zuversichtlich ausgesprochenen
digungen macht, und wegen des großen Ha
Studierenden, die oft um so mehr bey einer
Namen staunen, je weniger sie von der Sa
verstehen, nichts weniger als gleichgültig. D
beterey ist bey dem großen Haufen an der
nung. Um so nöthiger möchte also eine n
leuchtung des dem Hrn. CR. Ammon und ande
Theologen schuldgegebenen Synkretismus seyn.

Es bedarf wohl keines Beweises, daß
tismus bey einem solchen Vorwurfe weder
ursprünglichen Bedeutung, wornach συγκρητίζειν
die Vereinigung zweyer streitender und vorher
ger Parteien gegen eine dritte bezieht, genomm
de, noch auch in Calovischem Sinne, da w
mand diese Theologen, die sich vorzüglich ihr
stantischen Rechte in freier Untersuchung der
bedienen, im Verdacht hat, daß sie den Kath
mus begünstigten, und katholische und prote
Lehrsätze mit einander vermengen wollten. Al
man Synkretismus wohl in weiterem Sinne ne
Religionsmengerey jeder Art. Worin
wohl der Synkretismus des Ammonischen L
und der neuern kritischen dogmatischen Lehr
haupt bestehen? — In der Vermengung d
lichen Systems mit neuern Ansichten der ch
Theologie? — Dieß widerlegt der Augenschein
das Ammonische Lehrbuch trägt die Kirchenleh
rein in einzeln Sphen vor (und nur hie und
noch eine nähere Bestimmung, welche leicht ergä

den kann), und hebt noch überdieß die Hauptsätze des Systems durch den Druck hervor. Alsdann folgt erst in einem besondern Syphen und unter einer eignen Aufschrift die Kritik des kirchlichen Dogma. — Oder soll der Synkretismus darin bestehen, daß man nicht bloß die Kirchenlehre liefert mit ihren Gründen und in ihrer Consequenz, sondern auch andre neuere Ansichten, und zugleich die verschiedenen Meinungen prüft? — Ein solches Verfahren verdient vielmehr Dank; denn es giebt Stoff zum Denken, zeigt den Gegenstand von mehrern Seiten, übt den Scharfsinn, intereßirt für Untersuchung der Wahrheit, verwahrt vor Indifferentismus, befestigt durch Unterscheidung des Wesentlichen und Außerwesentlichen in der Religion den Glauben an Jesum, welcher sonst durch Vermengung unhaltbarer Meinungen mit wesentlichen Religionswahrheiten bey dem herrschenden Leichtsinn und dem modischen Absprechen, in welchen Fehler besonders die studierende Jugend sehr leicht fällt, die sich doch auf Akademieen zu einem künftigen christlichen Lehramte vorbereiten soll, gewaltig erschüttert werden könnte. — Man kann zwar nicht in Abrede seyn, daß eine rein kirchliche Dogmatik auf Universitäten sehr nützlich sey, theils für solche, welche vorher noch gar keinen rechten Begriff vom kirchlichen System hatten, theils auch um das Kirchensystem in seinem Zusammenhange und in seiner strengen Consequenz rein, ohne alle kritische Zwischenbemerkung, darzulegen. Man ist alsdann weit besser im Stande, das Ganze im Zusammenhange zu überschauen und zu prüfen, als wenn das Kirchensystem bey jeder Materie durch eingeschaltete Kritik wieder unterbrochen wird. Und noch größeres Bedürfniß möchte eine solche rein Lutherische Dogmatik zu einer Zeit gewesen seyn, wo aufklärende Theologen in der Dogmatik bloß ihre eignen Ideen und Ansichten vortrugen, ohne das kirchliche System darzu-

schenverstande folgt, und
gemeinen Vernunft respect
kritische Theolog sucht a
unparteiischen und ganz u
und achtet nicht auf die

„Sollte es aber, w
des Widerspruchs, welchen
allen Seiten und bey a
streng orthodoxen, sonder
philosophischen, aussetzt,
matik bloß historisch v
Urtheil für sich zu behalte
der Theologie sey es im
Urtheil nicht vorzugreifen,
ten zu machen, und es d
sie über die Dogmen urth
sie sich hinneigen wollen.
Weg, den der politisch
lieb ist, und der es mit k
dern von allen Seiten Lob

übrig bleiben. Nur leider würde die Wahrheit auf diesem Wege wenig gewinnen; den Zuhörern, wie man sie jetzt auf Akademieen voraussetzen darf, wäre eben so wenig dadurch geholfen; kaum möchte es auch bey dieser historischen Methode zu verhüten seyn, daß man nicht hie und dort dennoch anstieße; und noch weniger wäre auf diesem Wege derselbe Vorwurf des Synkretismus zu vermeiden. — Der Geist des Protestantismus besteht im Streben nach Wahrheit. Zur Erforschung der Wahrheit ist aber nicht hinreichend, daß man nur verschiedene Meinungen mit ihren Gründen kennt; diese müssen auch gegen einander genau abgewogen werden, um zu sehen, wo das Uebergewicht ist. Unmöglich kann dieß ohne großen Nachtheil den Zuhörern selbst überlassen werden; diese würden nicht selten sich für Etwas entscheiden, was dem rechtschaffenen, um Wahrheit besorgten Lehrer nicht gleichgültig seyn könnte. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß ein bescheidener Lehrer der von anmaßendem Absprechen weit entfernt ist, ohnehin in vielen Fällen das ἐπέχειν ergreifen wird. Warum sollte aber der Lehrer der Theologie hinter den Lehrern andrer Wissenschaften zurückstehen? Jeder andre Lehrer erforscht die Wahrheit in seinem Fache, und trägt die Resultate seines Denkens mit Gründen vor; und nur der Lehrer der Theologie sollte dieß nicht thun? nicht der protestantische Theolog, dessen heiligste Pflicht ist, die Wahrheit zu erforschen? Dieser sollte seine Zuhörer sich selbst überlassen? Verriethe dieß nicht Indifferentismus? Und wie leicht fällt der junge Gelehrte, sich selbst überlassen, auf schädliche Extreme, weil er noch nicht ruhig genug überlegt und nicht mit der gehörigen Umsicht die Gründe genau abwägt. Die bloß historische Methode führt leicht zur Zweifelsucht, aber nicht zur Gewißheit. Und ein solches Schwanken, oder gar Ergreifen irriger Extreme, die nirgends schädlicher

nunftreligion gehört, u
Lehre, sondern bloß a
daß am Ende die Lehren
Scheins wegen und für
legt würden, ohne der
tät, als einer Offenbaru
len. — Im Grunde
kretismus heißen; es w
mus *), nur unter der
matik, woran aber im G
als die Einmischung bibli
Autorität; denn alle übri
den ja durch die allverzel
gefirt oder wegphilosophirt
sche Dogmatik könnten wi
einmal eine solche, wo d
verschleiert wäre, und de

---

*) Wir wissen wohl, daß
ralismus genannt

Grunde doch nur Staub in die Augen gestreut würde. (Der protestantische Theolog muß gerade und offen zu Werke gehen und nicht heucheln.) — Wir haben uns schon öfter im theol. Journal gegen das Unwesen neuerer philosophischer Theologieen erklärt, wodurch das positive Christenthum gänzlich aufgelöset und zerstöret, und dafür der bloße Rationalismus untergeschoben wird. Am meisten wird aber dieses Unwesen in unsern Tagen von denjenigen getrieben, welche dem Christenthume seine Hauptstütze — das objective Daseyn Gottes — rauben, und doch eine orthodoxe Maske annehmen, mit orthodoxen Formeln von Dreieinigkeit, Menschwerdung des Sohnes Gottes, Sündenfall, Versöhnung, Genugthuung, u. s. w. wie aus der Tasche spielen, aber etwas ganz anderes darunter verstehen, als die christliche Theologie bisher darunter verstanden hat, und wohl gar bloße Hypothesen des Identitätssystems damit bezeichnen oder vielmehr darin zu verhüllen suchen. Das ist wahrer Synkretismus. Um so mehr aber befremdet es, wenn man jetzt gerade umgekehrt neuere Theologen, nicht nur durch den Beinamen Aufklärer oder Ausklärer, wenn sie gleich noch Achtung gegen das positive Christenthum, das sie noch nicht für antiquirt halten können, beweisen, herabwürdigen und verächtlich zu machen sucht; sondern auch durch den Vorwurf des Synkretismus wohl gar in den Verdacht einer Ketzerey bringen will, als wenn es beinahe ein Verbrechen wäre, Vernunft und heilige Schrift in Harmonie zu bringen, oder als ob es wenigstens ein Zeichen einer großen Verstandesschwäche wäre, in einer Dogmatik Vernunftreligion und positives Christenthum mit Hülfe philosophischer und exegetischer Kritik zu Einem Ganzen zu verarbeiten. —

Aber — könnte man sagen — das ist doch offenbar Synkretismus, wenn ein Lehrer der Dogmatik

in seinem *eignen* Glaubenssystem weder der Kirchenlehre allein folgt, noch auch der bloßen Bibellehre, noch dem reinen Rationalismus, sondern aus allem diesen ein *Gemengsel* liefert; wenn er auf der einen Seite göttliche Offenbarung in der H. S. annimmt, und doch wieder auf der andern Seite verschiedene Bibellehren verwirft; wenn er einestheils die christliche Religion, als göttliche Offenbarung, gegen den bloßen Rationalismus in Schutz nimmt, und anderntheils doch wieder den christlichen Glauben durch den Rationalismus beschränkt. In einem solchen System ist ja nichts Eines, sondern ein Gemische von Allem. Orthodoxie oder Rationalismus; scheint jetzt das Loosungswort Mehrerer zu seyn: was sich in der Mitte befinde, sey unhaltbar und könne Niemanden befriedigen." — Dieser Einwurf hat noch den meisten Schein; und für den sowohl, der nichts von gelehrter Theologie versteht, als für den, der schon für eines von beiden Extremen, kirchliche Paläologie oder Rationalismus, Partey ergriffen hat, mag er sehr stringent scheinen. Aber derjenige, der die christliche Theologie gründlich und unparteiisch studiert hat und mit den dazu nöthigen historischen, exegetischen und philosophischen Kenntnissen ausgerüstet ist, wird diesen Einwurf für sehr schwach erklären, und in dieser kritischen Operation neuerer Theologen nichts weniger als einen Synkretismus finden, oder der Synkretismus müßte etwas sehr Lobenswerthes und für die Erhaltung der Würde des Christenthums Unentbehrliches seyn. Es kann zwar nicht fehlen, daß denkende Theologen in der kritischen Operation selbst und in der Construction des reinen Christenthums von einander abweichen; und auch der Verfasser kann nicht bergen, daß er in mehrern Punkten vom Hrn. CR. *Ammon* abzuweichen sich genöthigt sieht; aber in der Hauptsache, das reine Christenthum durch philosophische und exegetische Kritik zu

gewinnen, und in der Nothwendigkeit einer solchen Operation zur Ehre des Christenthums stimmen sie doch alle mit einander überein. — Es ist ohnehin mit dem modernen Loosungsworte: Kirchenlehre oder Rationalismus! nichts gesagt: denn jede Partey denkt da an ihre Kirchenlehre, die Socinianische so gut als die Lutherische oder Katholische; und doch können die Kirchenlehren dieser Parteien nicht alle zugleich wahr seyn. Nimmt man aber besonders die Lutherische Kirchenlehre (und zwar nicht im Allgemeinen, wo sie sehr wahr ist, sondern im Besondern und Einzelnen), so wie sie in den alten theologischen Systemen vorgetragen worden, und wie sie auch in der Kürze im Ammonischen Lehrbuche in einzelnen §§phen aufgestellt ist: so ist es längst entschieden, daß manche Dogmen, wenigstens dogmatische Bestimmungen, aus falscher Exegese entstanden sind, oder mit absoluten Vernunftwahrheiten in offenbarem Widerspruche stehen, folglich auf keinen bleibenden Werth im christlichen Lehrbegriff Anspruch machen können. Eben so entschieden ist es, daß nicht der gesammte Lehrinhalt der H. S. als unmittelbare göttliche Offenbarung zu betrachten sey, da so manches offenbar Irrige und bloß Menschliche darin vorkommt, daß man also, wenn das Christenthum noch als göttliche Offenbarung gelten soll, nothwendig bey der Bibel Offenbarung und Offenbarungsurkunde unterscheiden müsse. Was ist also natürlicher, als daß der christliche Theolog, der die christliche Religion noch als göttliche Offenbarung verehrt, in der Aufführung des reinen christlichen Lehrgebäudes nicht ganz dem alten Kirchensystem und nicht einmal ganz dem biblischen Lehrtropus, worin so vieles Lokale und Temporelle vorkommt, folge; sondern daß er vielmehr wesentlichen und außerwesentlichen Religionsinhalt der H. S. unterscheide, und daß er nichts als göttlich geoffenbarte Lehre annehme, als

was mit der Vernunft übereinstimmt, aus
einfachen Grunde, weil Gott, der Urheber
nunft, nichts Unvernünftiges offenbaren kan
die Bibel nur in sofern als Glauber
für uns gelten kann, als sie wahre göttlic
rung enthält. Wer also nach vernünftiger U
strebt für sich und andre, kann, wenn er a
gegen Jesum und seine Religion den Glaube
liche Offenbarung des Christenthums überhau
halten will, nicht anders als auf die beschrie
verfahren, um einen festen Grund seines G
gewinnen. Und soll dieß Synkretismus
ist das Loosungswort eines denkenden Theol
nur dieß: Entweder Synkretismus
tionalismus!

Allein hat man auch ein Recht, solc
Operationen des denkenden Theologen Synk
zu nennen? — Was ist denn eigentlich Syn
Nach allem bisherigen Sprachgebrauche nur
mengung heterogener Dinge, also in
gionslehre heterogener Begriffe, Grundsätze un
nungen; aber gewiß verdient diesen Namen
schickliche Verbindung homogener Dinge,
ner Religionslehre homogener Begriffe, Grun
Lehrsätze. Was kann aber homogener seyn a
und allgemeine Vernunft (nicht die individ
oder jener Vernunftweisen) und wahre göttli
barung? Beide haben einen und denselben
Gott, den Allweisen und Allgütigen, der nic
kann, nicht täuschen will. Zwischen einer V
gion und wahrer göttlicher Offenbarung mu
größte Harmonie herrschen. Wenn demnach
sche Dogmatik nur das aus dem kirchlichen S
nimmt, was mit der Vernunft und der he

:reinstimmt, und aus dem biblischen Lehrbegriff nur
3, was nach sichern von der Vernunft gegebenen Kri-
ien einer wahren Offenbarung nur allein wahre Of-
barung seyn kann und mit der reinen Vernunftreligion
genauer Harmonie steht: so verbindet sie ja offenbar
hts als homogene Dinge, und legt es durch ihr
onnenes, kritisches Verfahren auf eigentliche Homo-
neität ihrer Bestandtheile an, daß sich nichts He-
ogenes einmische. Wie kann man ihr also Synkre-
smus nach dem Sprachgebrauche Schuld geben?
rbindung homogener Dinge und Bestandtheile heißt ja
gends Synkretismus; sondern nur Vermischung hete-
ener Dinge und Bestandtheile, welche aber in einer
rhaft kritischen Dogmatik gerade nicht Statt fin-
Wie kommt also eine kritische Dogmatik zu dem
wurf des Synkretismus! Sie giebt die Kirchenlehre
und abgesondert; und eben so liefert sie auch,
n sie ächter Art ist, die biblischen Begriffe rein und
erfälscht, und unterscheidet hier überdieß, damit ja
heterogene Begriffe unter einander gemengt wer-
die verschiedenen Zeiten und Personen in der Bi-
Sie strebt nach höchster Reinheit, will nur das
ttliche in sich aufnehmen, und so sondert sie das
nschliche in den Offenbarungsurkunden und in dem
bmmlichen System ab, um ein reines Christenthum,
als wahre göttliche Offenbarung zu betrachten ist,
gewinnen, und daraus ein festes Glaubenssystem zu
struiren, das aus ganz homogenen Theilen be-
t. — Eine kritische Dogmatik ist also das gerade
gentheil von Synkretismus; denn sie muß nach
ten Principien und nicht nach bloßer Willkühr,
s ganz homogenen Bestandtheilen und nicht aus
lkührlich zusammengerafften Materialien, mit Hülfe
er rein kritischen Synthesis construirt werden. Ihre

ganze Natur widerstreitet demnach allem Synkretismus; der bloße Gedanke an Synkretismus ist schon empörend für sie; denn sie will nur das *Reine* und Göttliche. — So nichtig ist der Vorwurf des Synkretismus, den man einer kritischen Dogmatik macht!

Umgekehrt möchte der Vorwurf des Synkretismus bey andern theologischen Systemen passender seyn.

1) Bey dem *strengen Lehrbegriff* des alten *Kirchensystems*, mag es das Katholische, Lutherische, Reformirte, oder ein anderes seyn. — Denn alle diese alten theologischen Systeme wollen ganz *heterogene* Dinge mit einander vereinigen, Göttliches und Menschliches. Theils machen sie durch falsche Exegese und durch eine willkührlich gebildete Glaubensanalogie blos menschliche Lehrmeinnngen zu geoffenbarten Lehren, theils vermengen sie in der Bibel selbst Göttliches und Menschliches, indem sie dem gesammten doctrinellen Inhalte der Bibel durch Voraussetzung einer durchgängigen Theopneustie gleichen dogmatischen Werth zuschreiben. Durch Verwechselung der Offenbarungsurkunden mit der darin enthaltenen göttlichen Offenbarung selbst vermengen sie die heterogensten Dinge miteinander, Wahrheit und Irrthum, Wesentliches und Außerwesentliches, ewig bleibende Christenthumslehre und temporelle Vorstellungsarten. Das ist Synkretismus, welchem gerade die als Synkretisten (sonderbar genug!) verschrieenen neueren Theologen durch sorgfältige Scheidung des Göttlichen und Menschlichen nach sichern Kriterien einer wahren Offenbarung und die einzige Tendenz aller göttlichen Offenbarung fest im Auge behaltend auszuweichen suchen.

2) Aber eben deßwegen machen sich auch die sogenannten *biblischen Theologen*, die zwar ihren

Glauben bloß vom entschiedenen Sinn der Bibel, aber auch von diesem ganz und unbedingt abhängig machen, des Synkretismus schuldig. — Diese scheinen zwar die reinsten Theologen zu seyn, weil sie sich bloß an die heilige Schrift halten; sie denken und sprechen auch ganz im Sinne Luther's, sie glauben fest an eine unmittelbare göttliche Offenbarung der Bibel, und zeichnen sich meist durch eben so viel wahre Gelehrsamkeit als frommen christlichen Sinn aus. Diese würdigen Männer haben daher den gerechtesten Anspruch auf hohe Achtung ihres Geistes und Herzens: und man erblickt unter ihnen sogar einen der ersten und angesehensten Theologen unsers Zeitalters. Wenn aber doch so viel Menschliches neben dem Göttlichen, so viel Locales und Temporelles neben dem Wesentlichen der Religion in diesen heiligen Urkunden ist, und wenn doch wenigstens die Form der geoffenbarten Lehren von dem Hauptinhalte derselben zu unterscheiden ist, da eine auch der Form nach für alle Zeiten gegebene Offenbarung undenkbar ist; so möchten auch diese bloß biblischen Theologen, welche den durchgängigen dogmatischen Inhalt der Bibel zur Glaubensnorm für alle Zeiten machen wollen, schwerlich von dem Vorwurf des Synkretismus loszusprechen seyn; indem sie Stoff und Form, Grundideen und Einkleidung, Wesentliches und Außerwesentliches, Göttliches und Menschliches mit einander vermengen. — Doch soll dieser Name nichts Herabwürdigendes, noch weniger etwas Verketzerndes (dieß wäre in unsern Tagen lächerlich!) für würdige Männer dieses Glaubens seyn; sondern er soll nur den bestimmten Charakter des Glaubens dieser Theologen in Beziehung auf die Ueberzeugung des Verfassers bezeichnen. Anstatt daß man die theologische Denkart, die er nach Ueberzeugung zu der seinigen machen muß, Synkretis-

mus nennt, muß er vielmehr diesen Vorwurf retorquiren, und andre, welche sich einbilden, von allem Synkretismus frey zu seyn, Synkretisten nennen, ohne ihnen deßwegen wehe thun zu wollen. — (So geht es mit allen Meinungen über übersinnliche Gegenstände! Jeder sey nur seines Glaubens gewiß! Jeder urtheile und spreche κατὰ τὸ μέτρον τῆς πίστεως! Die Hauptregel bleibt immer: ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ.) —

3) Nicht weniger machen sich des Synkretismus schuldig, welche schon in unsern Tagen an eine Union des Katholicismus und Protestantismus denken. — Mögen Katholicismus und Protestantismus in noch so vielen Punkten übereinstimmen; mögen beide immerhin sich in der Folge in noch mehrern nähern: so lange in der katholischen Kirche Abhängigkeit von kirchlicher Autorität in Glaubenssachen Grundsatz bleibt, so wie in der protestantischen die Unabhängigkeit, so bleibt doch zwischen beiden ein wesentlicher Unterschied. Wer also beide Kirchen zu vereinigen sucht, ohne ihre entgegengesetzten Grundprincipien aufzuheben, der sucht offenbar ganz heterogene Dinge mit einander zu vermischen, und ist eben deßwegen ein Synkretist. Wird aber das eine oder das andre entgegenstehende Prinzip aufgehoben, so geht eigentlich eine Kirche zu der andern über, und hört für sich ganz auf; es entsteht eine vnio absorptiua. — Wenn man die katholische Kirche in abstracto betrachtet und ihr einen willkührlichen Begriff unterschiebt (wie dieß in unsern Tagen Mode wird), so ist freilich auch eine vnio temperativa denkbar, ohne Absorption; aber wozu dienen solche Versuche, die in concreto gar nicht anwendbar sind? In abstracto gehören allerdings alle Christen, folglich auch die Protestanten, zu der ecclesia vna, sancta et catholica: da giebt es nur Eine christliche

che, die katholische, d. h. die *Allgemeine.* Aber h Sprachgebrauch ist ja bekanntlich die katholische che die Römisch-katholische, von der sich die Evan-sche getrennt hat. — Wozu nun in unsern Tagen Vermengung ganz *heterogener* Begriffe? *) — s ist *Synkretismus.*

Endlich verdienen hauptsächlich diejenigen Theolo-Synkretisten zu heißen, welche die *Schellingi-e Philosophie* mit der *christlichen Theolo-: zu verbinden oder gar mit ihr zu identi-iren suchen.* — Schon die Schellingische *Phi-ophie* an sich ist ein philosophischer Synkretismus: er liegt in der Natur des All-Eins seyn (ἓν καὶ

*) So spricht Hr. Prof. *Salat* in seiner *Religions-philosophie* von einer „reinen, *allgemeinen* (katholischen) Kirche, die eine positive und eine negative Seite habe: eine *positive*, wo sie etwas *als wahr* setzt, und die Wahrheit als etwas *Allgemeines* betrachtet; so erscheint sie als *reiner Katholicismus.* Damit aber dieser nicht in einen absoluten Dogmatismus sich verwandle, so *protestirt* sie gegen die angemaßte Allgemeinheit irgend eines *Besondern* und *reformirt* sich allmälig: so erscheint sie als *reiner Protestantismus.* Katholicismus und Protestantismus sind also genau mit einander verbunden." — In abstracto läßt sich alles dieß recht gut hören; da ist der Protestantismus nur eine nähere Modification und Einschränkung des Katholicismus. Allein welche katholische Kirche *in concreto* ließe sich wohl diesen Begriff und mit ihm diese Amalgamation und diese Identification mit der protestantischen Kirche gefallen? Hat sich nicht die katholische Kirche das *Recht der Entscheidung* in Glaubenssachen vorbehalten? Wo ist denn da eine Union mit der protestantischen in concreto denkbar, so lange sie ihre Grundsätze beibehält? —

... die christliche Theolo
schen Theologen. Zwar ist i
Grunde ein purer Rationalis
freiesten Art, ein etwas mo
sie identificiren sogar die Phil
und machen die Theologie z
schaften. Aber sie wollen s
kirchliche Theologie mit ihre
identificiren, und werden durc
in dieser Absicht, um ein ide
gewinnen, mit biblischen und
ben, die gröbsten Synkretister
die sonderbaren Begriffe, die s
cken: Dreyeinigkeit, So
werdung des Sohnes G
Versöhnung, Genugthu
ben. — Das allersonderbarst
welt am unglaublichsten vorkom
die Schellingischen Theologen d
kum bereden wollen, oder gar
freilich allen Glauben übersteig
G...rauchs orthodoxer ...

wahren Christenthums) nennen, sondern auch selbst das objective Daseyn Gottes (diese Basis des ganzen Christenthums) ganz ungescheut ausklären wollen. — Eine solche Religionsmengerey ist wohl der gröbste Synkretismus. — Es ist zwar nicht zu läugnen, daß durch diese neuen Philosophumena und Theologumena und ihre poetischen und mystischen Auswüchse auch manches Gute gewirkt worden ist. Sonst übte man in der Theologie, um sie aufzuklären, mehr den Scharfsinn im Trennen und Scheiden des Falschen und Irrigen, und übersah darüber manche Berührungspunkte; man bemerkte nur die Dissonanzen, aber nicht die Consonanzen, die Unähnlichkeiten, aber nicht die Aehnlichkeiten. Jetzt, wo der Verstand um seine bisher wohl erworbenen Rechte kommen sollte, und die Phantasie sich auf den Thron schwingen wollte, wurden alle Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen, auch die entferntesten, aufgesucht, um die Identität heterogener Dinge zu erkünsteln. Vorher hatte die Aufklärung auch manchen Leichtsinn und Frivolität zum Gefolge; man vernachlässigte manche wichtige Punkte der Religion, welche man hätte fest halten sollen; man beschäftigte nur den Verstand und die Vernunft (wozu der Mißbrauch der Kantischen Philosophie nicht wenig beitrug), und bildete zu wenig die moralischen und religiösen Gefühle aus: und dieß schadete nicht nur der Religion und Kirche, sondern auch dem Staat. Nun aber, da eine poetische Religion beinahe ausschließend die Phantasie und religiöse Gefühle begünstigte, kehrte mehr Ernst und Würde in die Behandlung theologischer Gegenstände zurück. Nur wurde Alles wieder übertrieben, Schwärmerey und Aberglaube begünstigt, und die goldene Mittelstraße ganz übersehen. (Freilich macht diese auch kein Aufsehen; man kann auf ihr nicht glänzen und mit neuen Ansichten prunken.) Es ist aber zu hoffen, daß diese pantheistische, poetische,

naturphilosophische und mystische Periode ein besse[res]
Zeitalter nach sich ziehen wird, das sich das Besse[re]
von Allem aneignen wird. Und so viel Gutes au[ch]
diese sonderbare Periode in der Philosophie, Relig[ion]
und Theologie, worüber die Nachwelt so wie über da[s]
jetzige Zeitalter überhaupt staunen wird, herbeigefü[hrt]
haben mag: so kann uns doch das nicht hindern, da[s]
wirklich Fehlerhafte zu tadeln, und Alles bey sei[nem]
rechten Namen zu nennen, und Synkretismus da an[zu]nehmen, wo er der Natur der Sache nach wirk[lich]
zu finden ist. —

Wir könnten zwar die Classe des wahren dogma[tischen] Synkretismus noch vermehren, wenn wir in d[ie]
verschiedenen Formen, welche die Dogmatik in älte[rn]
und neuern Zeiten angenommen hat, noch tiefer einge[hen] wollten; allein theils würde dieß zu weit abführ[en],
da wir ohnehin schon bey diesem Gegenstande für ein[en]
bloßen Journal-Aufsatz uns zu lange verweilt habe[n];
theils sind die vier angegebenen Classen zu unsrer A[b]sicht, sowohl den Vorwurf des Synkretismus von de[r]
kritischen Dogmatik zu entfernen, als den Syn[kretismus] in seiner wahren Gestalt zu zeigen und ih[n]
auf die Gegner nach einem billigen Vergeltungsrechte z[u]
retorquiren, völlig hinreichend. Wer aber mit den fe[i]nern Abstufungen des theologischen Synkretismus be[kannter] werden will, den könnten wir auf zwey gehalt[volle] Schriften des Hrn. Dr. Tzschirner, dieses geist[vollen] und gelehrten Theologen, verweisen, sowohl au[f]
sein kleineres Wittenberger Programm: de rite distin[guendis] doctrinae dogmaticae formis (1808), als au[f]
die weitere und gelehrtere Ausführung dieses kurzen Pro[gramms] in 2 zu Leipzig (1809.) herausgekommene[n]
akademischen Schriften: de formis doctrinae theologo[rum] evangelicorum dogmaticae distinguendis rite et a[...]

estimandis, exercitat. I. et II., welche derselbe auch in dem neuen von ihm angelegten Journal für Prediger ins Teutsche überzutragen angefangen hat. Er theilt die Theologie in die biblische und in die rationalistische; und die erste wieder in die reine und die gemischte, oder synkretistische, welche letztere wieder in die biblisch-symbolische, biblisch-philosophische, und die biblisch-symbolisch-phlosophische zerfalle. Er nimmt also bey der gemischten biblischen Lehrart einen dreifachen Synkretismus an; wobey wir nur bedauern, daß Gemischt und Synkretistisch für Eins genommen und auf den Unterschied, ob die verbundenen Dinge homogen oder heterogen sind, nicht genug geachtet wird; denn wenn Synkretismus ein Fehler seyn soll (und dafür nimmt man ihn doch gewöhnlich und auch Hr. Dr. Tzschirner), so kann man ihn unmöglich in einer Verbindung homogener Dinge suchen, weil diese ihrer Natur nach zusammen gehören. — Auf gleiche Weise theilt Hr. Dr. Tzschirner auch die rationalistische Theologie nach den verschiedenen philosophischen Systemen in die eklektische, eudämonistische, ethische und idealistische. (Auf die letzte ist Hr. Dr. Tzschirner natürlich am übelsten zu sprechen; dafür muß er sich nun freilich gefallen lassen, von der idealistischen Partey als ein gemeiner Theolog dargestellt zu werden, worüber sich aber dieser geistvolle und vielseitig gebildete Gottesgelehrte (dergleichen jene Partey wohl keinen unter sich aufzuweisen vermöchte) mit andern würdigen Theologen, die dasselbe Schicksal haben, leicht beruhigen wird *). — Das ra-

*) Am Ende wird es wohl gar ein Lobspruch, wenn man von dieser Partey ein gemeiner Theolog, oder ein

tionalistisch=ethische System theilt er wieder ... der verschiedenen Behandlung der Bibel in das ethi... hermeneutische, ethisch=historische und ethi... kritische System. — Ueber diese Classification ... ße sich wohl noch hie und da mit dem würdigen V... fasser rechten; besonders will es uns theils nach ... bisherigen Sprachgebrauche nicht recht gefallen, daß ... die Theologen, welche doch auch in der H. S., ... gleich nicht durchgängig, eine wahre göttliche Offen... rung und in dieser eine feste Norm unsers reinen, c... lichen Glaubens anerkennen, aber alles dieß erst ... die ethische Kritik ausmitteln zu müssen glauben, ... dieser Topik unter die Rationalisten zählt, unter ... nen man bisher diejenigen verstand, welche in der ... S. gar keine wahre göttliche Offenbarung anerken... Eben so wenig will es uns nach der bekannten R... der logischen Division, wornach die entgegengesetzten G... der einander ausschließen müssen, gefallen, daß die ... blisch=philosophische Theologie als eine Unter... theilung der biblischen, und die ethisch=kriti... als eine Untergattung der entgegengesetzten rationa... stischen Theologie aufgestellt wird, da doch die ethi... kritische mit allem Rechte biblisch=philosophische T...

---

verständiger Theolog geschimpft wird (denn auch d... letztere Prädikat sollte in neuern Zeiten, toll genug, ... was Herabwürdigendes haben). Wenigstens wird ... wahre Theolog es immer für eine Ehre halten, w... man ihn für einen verständigen Theologen gelten l... Und wenn man für einen gemeinen Theologen geh... ten wird, so befindet man sich noch immer in der G... sellschaft eines Griesbach's, Reinhard's, N... meyer's, Planck's, Ammon's, Stäudlin's ... 2c. und in einer solchen Gesellschaft nimmt man ... noch auch mit dem untersten Plätzchen vorlieb. —

fe heißen kann, und die biblisch=philosophische Theo=
.e nothwendig zugleich ethisch=kritisch seyn muß, wenn
einen wissenschaftlichen Werth behaupten soll. Auch
re noch stärker bemerklich gemacht werden können,
die vernünftige Ueberzeugung von der Offenbarung
ttes durch Jesum von der Kritik aller Offen-
rung ausgehen müsse, wenn die christliche Theologie
festes Fundament bekommen und nicht auf blindem
olerglauben beruhen soll, den Jesus wahrhaftig nicht
ünstigen wollte, sondern vielmehr mächtig dagegen ei=
re. — Uebrigens hat der würdige Hr. Verfasser in
ersten Abhandlung bey der Darlegung der verschiede=
n Systeme eben so viel Akribie und ruhige, alles
rlegende Umsicht, als in der zweiten Abhandlung bey
Kritik dieser Systeme edle Freimüthigkeit (besonders
der hermeneutischen Kritik) und tiefe Gründlich=
t an den Tag gelegt. — Hauptsächlich freuet uns
: Billigkeit des Hrn. Verfassers gegen das ethisch=kri=
che System, welches wir nach unsrer Ueberzeugung
r das haltbarste erklären müssen. — Schon in dem
Wittenbergischen Programm sagt er gegen das Ende
. 13.): „Sequantur (sc. iuvenes literis sacris operam
ıvantes) aut dogmaticam biblicam, aut, si pri-
as in caussa religionis partes rationi vindicent, cri-
icam dogmaticae rationalisticae formam eli-
ant. Haec enim systemata idoneis fundamentis nitun-
ır et cum legitima literarum sacr. interpretatione pos-
ınt conciliari. Reliqua vero commenta sunt, quae
les delebit.“ — In der Leipziger Dissertation aber
zählt Hr. Dr. Tzschirner (p. 43. u. 53.) das ἐπέ-
χειν aus guten Gründen. — Im Volksunterrichte muß
er Lehrer ohnehin von der heil. Schrift als der ersten
Norm unsers Glaubens ausgehen; und dieß kann dort
uch der kritische Theolog mit gutem Gewissen thun.
Aber in wissenschaftlicher Begründung der Theologie

muß die Vernunft zu Jesu und zum feste
an ihn führen; und sie muß nach festen Regel
den können, was in einer Offenbarungsurkund
genstand einer wahren göttlichen Offenbarun
ter werden könne; denn sonst steht man in
daß mit dem Menschlichen in diesen Urkunden
Göttliche weggeworfen werde. Diese Untersuc
aber einer andern Gelegenheit vorbehalten we

---

## XLIV.

## Einige Bedenklichkeit bei dem Eifer mancher neuen Th für die Wiederherstellung al Dogmen. *)

Herzlich muß sich die ganze Christenh über den seit einigen Jahren neu erwachten r Sinn, der von allen Zungen laut ertönt. nur ein ächt religiöser Sinn seyn, der sich a religiöse Handlungen bewährt, und nicht bloß

---

*) S. Oppositions-Schrift von Schröter und Kl Bd. I. Heft 1.

scheider, so möchte das erstere gegen das letztere sehr zurückstehen müssen. Allein bloße Consequenz kann nie das Wahre entscheiden, es kömmt hauptsächlich auf feste Principien an. Was hilft ein schön geordnetes Gebäude ohne festes Fundament? — „Aber, sagt man, die Neologen erlauben sich zu starke Abweichungen vom Kirchensystem, und hören auf Christen zu seyn.“ Werfe man doch nicht alle Theologen, die sich ihrer protestantischen Rechte bedienen, in eine Classe. Und wozu der Name: Neolog? Mit gleichem Rechte nennt der freier denkende Theolog seine Gegner Paläologen. Namen entscheiden nichts; sie schrecken höchstens den Unwissenden. — Und was heißt denn zu starke Abweichung? Ist das nicht bloß relativ? Dem Schwachen ist etwas sehr stark, was es dem Denker nicht ist. Der ächte Protestant sucht Wahrheit, und sie ist ihm angenehm, wo er sie findet; er fragt nicht, ob er dadurch von einem alten System abweicht, oder nicht. Ist das, was er bei seinen Forschungen findet, wahr, so muß das Entgegengesetzte falsch seyn. Nur frelich muß der protestantische Theolog die wohlverstandene Lehre Jesu festhalten; verläßt er auch diese, so hört er auf Christ zu seyn, und seine Forschungen führen ihn zu unchristlichen Systemen. — Allein das ist es eben, was zum alten System zurückführt — fährt man fort, die neuen Theologen sind entweder Synkretisten, oder Rationalisten; sie sind alsdann entweder inconsequent, oder hören auf Christen zu seyn.“ — Ueber die Richtigkeit des Vorwurfs eines theologischen Synkretismus ist schon an einem andern Orte (Journal für auserlesene theol. Literatur B. V. 600 ff.) ausführlich gesprochen worden. Nach Sprachgebrauch sucht der Synkretismus heterogene Dinge mit einander zu verbinden; aber der besonnene Theolog will nur überall das Göttliche,

von einer bloß verständigen Behandlung de
zu einer wahrhaft unverständigen, von V
Unvernunft übergehen? Ein in der That sel
diges Phänomen unsrer Zeiten! — Wollte
der Mensch lebt gern in Extremen; die Gesc
daß der Mensch gern von Aberglauben zum
und auch wohl vom Unglauben zur Superstit
sächlich am Ende des Lebens, übergeht; so
Antwort nicht. Dieß war wohl sonst der
katholischen Kirche, und umgekehrt bei un
Freigeistern, aber nicht unter verständigen P
oder höchstens nur bei eingetretener Verstan
in hohem Alter. — Oder sollte der Gr
Sucht etwas Neues und Frappantes zu
dadurch, daß man zum Erstaunen der t
Welt wieder wie Calov und Quenstedt sp
sehen zu erregen, und sich so, besonders
mien, Beifall zu verschaffen, liegen; so ist d
so unedel und so erbärmlich, daß man ihn
gen unter den neuen Reformatoren zutrau
Eben so wenig genügt die Antwort; daß es

Theologen, besonders im 17ten Jahrhundert, mehr als eine Ursache haben, nach Verschiedenheit des Charakters, der Studien und der ganzen Individualität der Einzelnen. — Eine allgemeine Ursache liegt in der Bequemlichkeit des blinden Glaubens: tiefe gelehrte Untersuchungen kosten Anstrengung des Nachdenkens, Lesens, Studierens, gelehrte Kenntnisse aller Art, historische, philosophische, philologische, um auf dem Wege gelehrter Prüfung zu einer festen Ueberzeugung zu kommen. Und was ist es anders, als blinder Glaube, wenn man die Vernunft als Richterin ausschließt? Hat denn da das Christenthum vor dem Richterstuhl der Vernunft mehr Werth als der Islam? Der Christ glaubt, der Mohammedaner auch: die Christen nennen sich Gläubige (die Frömmler in noch höherem, mystischen Sinne); die Mohammedaner auch, und schimpfen die Christen Ungläubige. Soll also der christliche Glaube kein blinder, sondern ein vernünftiger Glaube seyn, so muß er erst von der Vernunft genehmiget werden; die Vernunft muß uns selbst zum Glauben an Christus hinführen. Aber freilich gehört dazu bei dem hohen Stande der neuern Philosophie mehr Anstrengung und mehr Umsicht, als ältere und neuere Apologeten gezeigt haben, und mehr Aufwand von Zeit und Mühe, als die Meisten anwenden möchten, und mehr vielseitige Gelehrsamkeit, als die, welche hier als Sprecher gern auftreten möchten, besitzen. Dem gemeinen Kirchenglauben folgen, ist leichter und bequemer; man läßt sich also lieber den Glauben von Andern vorschreiben, um sich das Selbstdenken zu ersparen. —

Doch wäre es eine wahre Ungerechtigkeit gegen viele wackere und thätige Männer, wenn man ihre Rückkehr zu alten Dogmen bloß der Bequemlichkeit des blinden Glaubens Schuld geben wollte. Nein, auch

religiöses Bedürfniß scheint Mehrere zu dieser i
unsern Tagen freilich auffallenden Rückkehr bestimmt
haben. — Nur ist zu fürchten, daß man sich
mehr durch dunkle Gefühle, als durch verständige Ue-
berlegung in seinem Urtheile leiten läßt; wie dieß ein
hin bei den Pietisten, Methodisten, Quäckern, Herrn-
thern, Tractatengesellschäftlern u. d. m. gewöhnlich d
Fall ist. Man unterscheidet zu wenig Religion u
Theologie, das Göttliche und das Menschliche, u
glaubt dadurch desto religiöser zu seyn, je mehr Un
greifliches oder gar Unvernünftiges man glaubt. - M
bedenkt nicht, daß Religion und Theologie einen g
verschiedenen Grund und Boden haben, und daß m
sich einer großen Inconsequenz schuldig macht, w
man auf der einen Seite gegen die katholische Dogm
tik aus Exegese und Dogmengeschichte streitet, und d
selbst auf der andern Seite so vieles behauptet, w
mit gesunder Exegese ganz unvereinbar ist, oder des
menschlicher Ursprung aus der Dogmengeschichte
klar gezeigt werden kann. Der wahrhaft religiöse Ch
strebt nach dem Göttlichen; und man ergreift daf
das Menschliche, und streitet dafür so eifrig, a
wenn es das allein Göttliche wäre. Und was am m
sten zu beklagen ist, man will recht religiös seyn, w
sich durch strenge christliche Religiosität über seine chr
lichen Brüder erheben; und wird (freilich ohne es z
wissen, noch zu wollen) wahrhaft irreligiös; wenn m
nemlich etwas für göttlich hält, was durchaus ungö
lich ist; wenn man das Uebersinnliche zum Sinnlich
herabzieht, und der Gottheit Gesinnungen und Han
lungen zuschreibt, die ganz unter der Würde Gottes
sind, und mit seiner unendlichen Weisheit, Heiligkeit
und Güte in offenbarem Widerspruche stehen. — Kann
man denn nicht wahrhaft religiös, christlich religiös
seyn, alle Profanität und Frivolität von Herzen verab

heuen, ohne deswegen zu unerweislichen und veralte=
:n Dogmen zurückzukehren? Kann man denn nicht ein
ufrichtiger Verehrer Jesu und seiner himmlischen Lehre
yn, ohne deswegen ein Eiferer mit Unverstand zu wer=
:n? Werden wir nicht von Paulus selbst zum ver=
ünftigen Gottesdienst (λογικὴ λατρεία) aufgefordert?—
Wie könnte also ein verständiger Christ seinen Werth in
nvernunft suchen? wie die Vernunft verschreien? Sie
t ja die schönste Gabe Gottes; sie ist das wahre Gött=
che im Menschen. — „Sie führt uns aber doch zum
rrthum — zum Aberglauben?“ — Nicht doch! —
)ie Vernunft kann uns nicht täuschen, sie ist Gottes=
erk; nur der reflectirende Verstand kann uns
re leiten; Reflexion ist Menschenwerk. Verwechsele
ıan doch nicht so unphilosophisch ganz verschiedene Be=
riffe! Aechte Religiosität hat Nichts mit Hyperortho=
oxie zu schaffen. Die Geschichte zeigt uns treffliche
Männer, die zwar heterodox, aber sehr religiös wa=
:n; hingegen andere Männer, welche sich durch wüthen=
: Orthodoxie auszeichneten, und doch sehr irreligiös wa=
:n: sie kannten leider den Geist der Religion Jesu
icht; sie eiferten mit Unverstand.

Einen andern Grund der jetzigen gewaltigen Rück=
hritte zum Alten findet man in den zu starken Abwei=
ıungen der Neologen von dem kirchlichen Lehrbegriff,
ı dem Trostlosen der neologischen Lehrmeinungen, in
ıren frivolen Angriffen der heiligen christlichen Urkun=
:n selbst, in der kraftlosen, besonders nach der kanti=
hen Philosophie gemodelten Moral der Neologen, und
ı der Inconsequenz so vieler neologischen Behauptun=
:n, da hingegen in dem ältern Lutherischen System die
:öchste Consequenz herrsche. Man klagt die neuern Theo=
gen des Rationalismus, ja sogar des Naturalismus,

suche dieses vom bloß Menschlichen zu sondern; er sieht also nach Homogenität, und ist kein Synkretist. — Was aber den Vorwurf des Rationalismus betrifft, so muß erst der Begriff desselben festgesetzt werden. Hier können wir nun zuförderst nicht bergen, daß wir mit wahrem Bedauern die große Begriffsverwirrung und Versündigung gegen die Gesetze der logischen Division bey dem Gegensatz von Rationalismus und Supernaturalismus, der bei den neuern durch Reinhards Bekenntnisse veranlaßten Streitigkeiten angenommen worden ist, wahrgenommen haben. Es ist beinahe unbegreiflich, wie man einen so sonderbaren Gegensatz — Rationalismus und Supernaturalismus — machen konnte. Rationalismus steht eigentlich dem Irrationalismus entgegen, und der Supernaturalismus dem Naturalismus; und so ist jeder verständige Rationalist ein wahrer Supernaturalist. Denn der Naturalist leitet alles blos von Natursachen ab, und erkennt kein höheres Prinzip über der Natur an, der Supernaturalist aber nimmt eine Gottheit an, als das höchste Prinzip, von dem die Natur abhängt. Und ein unvernünftiges Christenthum wird man doch nicht in Schutz nehmen wollen; dadurch würde man sich ja selbst brandmarken. - Folglich muß jeder verständige Christ, dem die Vernunftmäßigkeit des Christenthums am Herzen liegt, ein Rationalist seyn. Von jeher haben auch alle gelehrte und verständige Theologen Vernunft und Offenbarung in Harmonie zu bringen gesucht. — Unterscheide man doch lieber strengen Rationalismus, und christlichen Rationalismus; der strengere Rationalismus erkennt kein anderes Glaubensprinzip, als die Vernunft, an; der christliche Rationalismus aber ehrt zwar die Vernunft, allein er nimmt zugleich die Offenbarung, als homogenes Glaubensprinzip an, sucht jedoch die Gründe seines Glaubens

an eine göttliche Offenbarung ausser der bloßen Vernunft selbst auf. Die Vernunft nöthigt ihn, an eine göttliche Offenbarung durch Christum zu glauben. — Die Hauptsache kömmt also auf einen richtigen Begriff von Offenbarung und auf eine genaue Classification der verschiedenen Arten der göttlichen Offenbarung an, so wie auf eine gründliche Deduction, ob und in welchem Sinne das Christenthum als göttliche Offenbarung betrachtet werden könne; denn nicht nur eine mittelbare göttliche Offenbarung, sondern selbst eine unmittelbare kann in sehr verschiedenem Sinne genommen werden, so daß dazu keine momentanen Akte der göttlichen Allmacht nöthig sind, welche in der gemeinen Offenbarungstheorie die meiste Schwierigkeit machen. Die Kriterien einer göttlichen Offenbarung muß die Vernunft geben; sonst stoßen wir überall auf Cirkel in Beweisen. Folglich ist es ganz klar, daß die Vernunft die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums begründen müsse, wenn der christliche Glaube ein festeres Fundament haben soll, als der mahomedanische Koran. Verwerfen wir hingegen die Autorität der Vernunft im Christenthume, so haben wir bloß blinden Glauben, und können keinem Denker zumuthen, Christ zu seyn. Die Sache ist also von großer Wichtigkeit! unsre ganze ehrwürdige Religion wird, besonders in unsern Tagen, sehr gefährdet, wenn wir die Vernunft verschreien, und auf bloßen Glauben an eine positive Autorität dringen, ohne diese erst durch die Vernunft begründet zu haben. Allerdings ist im N. T. vom Glauben an Christum und dessen Nothwendigkeit die Rede; allein dieser Glaube an Christum schließt nicht den Vernunftgebrauch aus, weder den formellen, noch auch den materiellen. Berufe man sich doch weder auf Christum noch auf Paulum, wenn sie den Glauben empfehlen; sie wollen damit den Vernunftgebrauch nicht ausschliessen, nicht den

zum meisten aber
man zur Wiedereinführu
sichten anwendet, nicht
volle Indignation. Un
wenn sie von frühern M
müssen, diese mit ihren
alsdann gründlich zu w
Leser Alles leicht überseh
gründe prüfen, und darn
die andere Meinung en
scheint den neuen Reforr
frühere Literatur seit 50
kannt: sie schlagen leic
Einige wiederholen bloß
und übergehen das,
60 Jahren dagegen erinn
gen. Wenn man ihnen
man gar nichts von der
theologischen Literatur in
Jahrhunderts erfahren.
noch zu Anfang des 18
als wenn kein ...

e alle Schamröthe auf den Standpunkt des Anfangs
vorigen Jahrhunderts, als wenn sich dieser unmit-
ar an den Anfang des jetzigen Jahrhunders an-
össe, und überhüpfen also mit einem gewaltigen
rung einen Zeitraum von vollen 50 Jahren. —
er — und das ist die 2te Methode — sie geben-
zwar dieser großen Männer, reden aber von ihnen
einem sehr vornehmen Tone, als von Neologen,
klärern, Naturalisten, die gar keine Aufmerksamkeit
dienten. In der That sehr schlau berechnet! Denn
m die Leser dieser neuen Reformatoren, welche uns
der in die von ihnen so gepriesene Vorzeit rücken
hren, keine literärischen Kenntnisse besitzen (welche
ehin sehr abnehmen): so gewöhnen sie sich, unter je-
großen Männern ganz unbedeutende, oder gar
echte Menschen zu denken, die mit ihren leeren Ein-
en das Christenthum hätten untergraben wollen.
dere gehen ehrlicher zu Werke, wollen wirklich in ih-
Eifer für die alten Lehrmeinungen die Neologen
erlegen; ihre Blößen aufdecken und das Grundlose
r Meinungen zeigen; sie sind aber sehr zu bedau-
, daß sie bei diesem eifrigen Streben, wobei sie sich
lich eine weise Präceptormiene geben, nichts als
eigene Blöße aufdecken und ihren Mangel an ge-
ten historischen und philologischen Kenntnissen, und
reifem Urtheil nur zu sehr verrathen.

Da dieses Urtheil hart scheinen könnte, so muß
mit Beweisen unterstützt werden. Aber nur einige
öbchen mögen dazu hinreichen. Welche möchten aber
sender seyn, als diejenigen, welche ein bekannter
erer und sehr geschäftiger Zionswächter unserer Zeit
einer neuen Zeitschrift für Gottesgelahrt-
it mit einer gelehrten Miene und mit großer Zuver-

sichtlichkeit gegeben hat? *) — Er nimmt noch
Wortsinn der ersten Kapitel des ersten Buchs
als wahre Geschichte in Schutz, ohne im Gerin
die großen Schwierigkeiten der gemeinen Ansicht z
rühren, noch die großen Bedenklichkeiten anderer A
ger zu widerlegen. Er sagt: „In den siebenziger
„ren (des vor. Jahrh.) erklärte man noch die Gesch
„des Sündenfalles, vernünftig genug, für ein
„losophem; seit den 90ger Jahren, seit die
„Mythologie allgemeiner wurde, bekamen auch die
„logen Lust, die Sache nachzuahmen; und fanden
„in der Genesis Mythen u. s. w." — Er
also nicht, daß Eichhorn, der zuerst diese Mosai
Erzählungen aus dem mythischen Gesichtspunkte
faßte und historische Mythen K. II. u. III. fand,
— noch in den 70ger (nicht in den 90ger) Ja
ausgeführt hat, im 3ten und 4ten Theil seines Re
toriums für biblische und morgenländische Lite
(1778). — Er setzt ferner die Philosopheme den
then entgegen, weiß also nicht, daß die Philosoph
der alten Welt auch Mythen sind — philoso
sche Mythen, und daß gerade die neuern Exeg
Philosopheme in den 3 ersten Kapiteln der G
sis annehmen, da man sich hingegen in den 70ger
ren des vor. Jahrh. mehr zur Annahme histori
Mythen in diesen Kapiteln hinneigte; er weiß en
nicht, daß die Annahme von Philosopheme

*) Gewisse Rücksichten bestimmen uns, weder diese
schrift selbst genauer zu bezeichnen, noch die ein
Hefte, woraus diese Proben genommen sind, noch
Seitenzahlen anzugeben. Doch sollen immer die e
Worte des Mannes angeführt werden. Es komm
ohnehin nur auf die Sache an.

## XLV.

### er die vom Hrn. Compastor Funk besorgte Altonaer Bibelausgabe.

Nachtrag zu dem Gutachten des Hrn. Superint. Dr. Schuderoff.

Um der Wichtigkeit des so viel besprochenen und er oft so schief und wahrhaft unchristlich beurtheil- Gegenstandes willen wünschten die würdigen Herren ausgeber dieser theologischen Zeitschrift *), daß auch ich ne Meinung darüber abgeben, und einige Worte dem stehenden Gutachten beifügen möchte. Ich ehre die- Zutrauen; und ob ich gleich glaube, daß beinahe n zu viel über diesen Gegenstand gesprochen worden, daß man den Eiferern mit Unverstand zu viel Ehre eise, wenn man zu viele Worte gegen sie verschwen- ; denn sie verrathen gar zu große Unwissenheit: so gen doch um der guten Sache willen einige Worte r um so weniger ganz überflüssig seyn, als wir in r ganz sonderbaren Zeit leben, wo der Obscurantis-

*) Klein's und Schröter's theol. Oppositionsschrift.

zwar ohne alle Consequenzmacherei: alsdann hat
erst Ehre von seinem Widerspruch. — Ueberhaupt
es sonderbar, durch dürftige exegetische Fragm
te die theologische Welt eines Bessern belehren zu
len, wo fast jede Bemerkung Zeuge eines sehr
flächlichen Wissens ist, und sprechender Beweis,
man nicht genug gelesen und studirt hat, und daß
gar nicht weiß, worauf es eigentlich ankomme,
man sich nicht einem blinden, unvernünftigen Gla
preisgeben will. — Noch auffallender ist es, wenn
solcher eifriger Vertheidiger des alten orthodoxen
tropus sich grober Heterodoxien und Paradoxi
schuldig macht, wovon ebenfalls einige Pr
hinreichend seyn werden. — So opponirt dieser
um vorkommende Schwierigkeiten im A. T. zu lösen
sich doch aus der successiven Entwickelung der a
stamentlichen Begriffe von Gott und seinen Eigensch
ten so leicht erklären lassen), den metaphysisch
und den ethischen Gott, da doch bei der höch
innern Einheit Gottes gar keine Opposition in G
selbst denkbar ist. — In einer andern Stelle sagt
von Jesu: „Er trieb nicht Handel, nicht Landba
„noch Kriegsdienst; er lebte nicht in der Ehe, w
alle diese aus den Folgen des Sündenfall
„entstanden sind.“ Wie? Adam wäre im St
der Unschuld nicht in die Ehe getreten? Gott w
doch, (es sey hier erlaubt κατ' ἄνθρωπον zu disp
ren!), daß Adam im Stande der Unschuld bliebe: w
er nun nicht in die Ehe treten sollte (die Ehe ist
nach der Aeusserung des Verf. eine Folge des Sünd
falls), wozu hat ihm denn Gott eine Gehülfin z
führt? und wozu die große Erde geschaffen, wenn
mehrere Menschen darauf wohnen sollten? bloß der
vernünftigen Thiere wegen? Ist das nicht unbibli
Sagt Gott nicht ausdrücklich zu den Menschen (1 

28.): Seyd fruchbar und mehret euch, und
t die Erde und machet sie euch unterthan? — und
Landbau soll auch eine Folge des Sündenfalls seyn?
u denn die Erde, wenn sie nicht angebaut werden
e? Und warum heißt es denn von Gott (1 Mos. II,
: „Gott der Herr nahm den Menschen, und setzte
in den Garten, daß er ihn bauete und bewahr-
." — Dazu kommen noch so manche theosophi-
Träumereien, z. B. „daß dereinst eine neue Erde
de, und in ihr, (nicht im Himmel) das neue un-
liche adamische Geschlecht, die Eva ihres wah-
göttlichen Adams (der Thron des Lammes,
e Leuchte im neuen Jerusalem)" u. s. w. Solche
tastische Träume sprechen sich selbst ihr Urtheil. —

Alles dieß ist aber hier gesagt worden; nicht um
her Männer selbst willen; denn diese sind in die My-
und Theosophie so tief versunken, daß sie durch kei-
vernünftigen Gründe zurückgebracht werden können,
h nicht durch die Bibel; denn sie haben ihre eigne
gese, und wollen nicht die biblischen Schriftsteller wie
Classiker behandelt haben. Wer vermag den Moh-
weiß zu waschen? — Sondern alles dieß ist von
s nur gesagt, theils um unser oben gefälltes Urtheil
ch gegebene Proben zu rechtfertigen; theils um des
ologischen Publikums willen, daß es sich nicht durch
so zuversichtlich ausgesprochene Orakelsprüche solcher
erorthodoxen und fanatischen Eiferer täuschen lasse.
nn wenn man ganz dazu schweigen wollte, so könnte
Anmaßung solcher Männer noch höher steigen; und
s Publikum könnte leicht glauben, daß die liberalern
eologen Nichts auf solche Einwendungen und Be-
uptungen zu erwiedern vermöchten, so seicht und un-
eutend sie auch sind. Zwar unterläßt nicht die Allg.
er. Zeitung, solchen seichten und anmaßenden theolo-

gischen Schriftstellern ihre Blößen aufzudecken; e
ist gar nicht überflüssig, wenn sich von mehrern
verständige Stimmen gegen den anmaßenden Ob
tismus unserer Zeiten vernehmen lassen. Und ich
selbst nach Zeit und Umständen, treu dem lil
Geiste Jena's, wo es seit vierzig Jahren im th
schen Fache niemals an Licht gebrach, und gan
Grundsätzen der durch die Reformation, deren
Jubiläum nahe bevorsteht, errungenen Geistesfreih
mäß, dem theologischen Obscurantismus nach m
Kräften entgegen arbeiten, und dazu willig mein S
lein beitragen. Gründe müssen im Reiche der W
schaften herrschen, nicht alte Vorurtheile, nicht A
täten. — Möge sich immer der Zeitgeist so rein
so wahr erhalten, daß Obscurantismus ebensowe
frivole Aufklärerei, welche beide den Geist des Chr
thums tödten, von unserer evangelischen Kirche en
bleiben! Möge der Geist Jesu kräftig über
Kirche walten, und der Geist Luthers alle T
gen beseelen! Der Buchstabe tödtet, aber der
macht lebendig.

———

## XLV.

### ber die vom Hrn. Compastor Funk be- sorgte Altonaer Bibelausgabe.

Nachtrag zu dem Gutachten des Hrn. Superint. Dr. Schuderoff.

Um der Wichtigkeit des so viel besprochenen und
er oft so schief. und wahrhaft unchristlich beurtheil-
Gegenstandes willen wünschten die würdigen Herren
ausgeber dieser theologischen Zeitschrift *), daß auch ich
ne Meinung darüber abgeben, und einige Worte dem
tehenden Gutachten beifügen möchte. Ich ehre die-
Zutrauen; und ob ich gleich glaube, daß beinahe
n zu viel über diesen Gegenstand gesprochen worden,
daß man den Eiferern mit Unverstand zu viel Ehre
eise, wenn man zu viele Worte gegen sie verschwen-
, denn sie verrathen gar zu große Unwissenheit: so
jen doch um der guten Sache willen einige Worte
r um so weniger ganz überflüssig seyn, als wir in
r ganz sonderbaren Zeit leben, wo der Obscurantis-

---

) Klein's und Schröter's theol. Oppositionsschrift.

ßes Wollen ohne freudiges Vollbringen. — Der G des Christenthums ist also dieser hohe religiöse S diese heilige Gottesverwandtschaft; denn dieser Gei die reine, heilige Quelle alles Guten, Großen und len; er verbreitet einen heiligen Sinn über Alles, wir denken und handeln. —

Fassen wir den Geist des Christenthums auf angegebene Art auf, so erscheint nicht nur das Chr thum in seiner wahren Größe und Erhabenheit; son wir vermögen auch psychologisch nachzuweisen, wie verschiedenen christlichen Parteien entstehen mußten, dem sie den Geist des Christenthums entweder so anders modificirt dachten und verschieden in sich stalteten; und wir werden zugleich geneigter seyn, die verschiedenen Parteien mit Billigkeit zu würdigen, wenn wir sehen, wie sie alle, wenn gleich auf ganz verschi denen, wohl gar entgegen gesetzten Wegen, das G wollen und das wahre Ziel des Christenthums zu erre chen streben. Ueberall ist Christus; nur gestaltet er anders in den verschiedenen Christen, nachdem sie d Geist des Christenthums auf verschiedene Art auffassen und wir würden sehr ungerecht seyn, wenn wir and deßwegen verdammen, und für Unchristen, oder gar Antichristen erklären wollten, weil sich Christus an ders in ihnen gestaltet, als in uns. —

Verstehen wir unter dem Geist des Christenthums den frommen, christlich religiösen Sinn, so wird die entweder von der Vernunft geleitet, d. h. von mora schen Grundsätzen, welche ihre festen Principe in praktischen Vernunft haben: dieß ist die Quelle ei vernünftigen christlichen Religion, die mehr ist und m wirkt, als die bloße Vernunft=Religion. Oder die christlich religiöse Sinn wird bloß von der Phant

ert, erhält bloß durch diese seine bestimmte Richtung
haben wir eine fanatische, schwärmerische christliche
igion. Verstehen wir aber mit Andern unter dem
st des Christenthums die wesentlichen Lehren des Chri-
thums: so entspringt eine christliche Verstandesreli-
ı; wie wir sie in ältern und neuern, orthodoxen und
rodoxen Dogmatiken aller noch so verschiedenen christ-
en Religionsparteien finden. Denn hier kommt es
ptsächlich darauf an, was wir eigentlich zu den we-
lichen Lehren des Christenthums rechnen; ob bloß
he, welche wahrhaft religiös-praktisches Interesse
en, oder auch theologische Spekulationen und Spitz-
igkeiten, welche ihren Grund oft bloß in falscher
gese, in prosaischer Auffassung der biblischen Poesie,
r auch nur in leeren Phantasien der Kirchenväter,
r auch nur in Pfaffenhaß und Pfaffencabalen haben.
ränken wir die wesentlichen Religionslehren des Chri-
ıthums bloß auf solche ein, welche wahrhaft religiös-
ktisches Interesse haben: so gewinnen wir eine ver-
ıftig christliche Verstandesreligion; und verbindet sich
e mit wahrhaft göttlichem religiösen Sinne, da sich
ıehin keine innere Religion ohne Glauben an gewisse Re-
onslehren denken läßt: so ist das Resultat ein rei-
ı und kräftiges, zugleich erleuchtendes und erwär-
ndes Christenthum, das jedem vernünftigen, ruhig
hdenkenden, aber auch nach dem wahrhaft Göttlichen
ı Unendlichen sehnsuchtsvoll strebenden Menschen durch
s Gefühl des Göttlichen im Christenthum völlig zu-
en muß, zumal da sich in demselben Vernunft, Ver-
nd, Gefühl und Phantasie zu einem schönen, harmo-
chen Ganzen innigst vereinigen. — Verbindet sich
r diese christliche Verstandesreligion nicht mit dem
mmen heiligen Sinne (dem wahren Geiste des Chri-
ıthums): so haben wir eine kalte (paläologische oder

neologische) Verstandesreligion, welche kein fühlen- Herz, sondern allenfalls bloß speculative Seelen bef- digen kann; und trennt man sogar alles Positive von Christlichen Religion, um sie, wie man sagt, recht reinigen, (da doch das Positive nicht wohl davon trennt werden kann, ohne das Christliche selbst gan vernichten), und behält man nur das, was uns die Vernunftreligion und die Vernunftmoral sagt, einige Tendenz des Christenthums: so verwandelt alsdann die christliche Religion in bloßen Rationa- mus. (Möge man doch diese Unterschiede wohl be- ken, und nicht jeden, der Jesum zwar innigst ver- aber auch zugleich die Vernunft ehrt, und eben des- gen nicht alle alten Kirchendogmen für göttliche Offen- rung halten kann, sogleich als Rationalisten und Na- ralisten verschreien!) Versteht man aber unter dem W- sentlichen des Christenthums die kirchlichen Unterschei- dungslehren (wo alsdann jede Religionspartei ein a- ders wesentliches Christenthum hat, als die andre): entspringt daraus das sogenannte orthodoxe, oder eige- liche Sekten = Christenthum. (Möbte man doch end- zu der Einsicht gelangen, daß man durch ein sol- Sekten = Christenthum, das auf bloßem blinden Buch- benglauben ohne That und Kraft und auf Partei- beruhet, folglich ein Gräuel vor Gott ist, Christ- den göttlichen Weisen wahrhaft schmähet, wenn man ch- ches leere, meist aus falscher Exegese und aus müßig- Speculation entsprungene Formelwerk für den ehrw- digen Geist seiner erhabenen Religion auszugeb- wagt!) — Dieses Formular = Christenthum zerfä- aber wieder in verschiedene Classen. — Entweder hä- man den festen Glauben an diese Kirchendogmen u- bestimmte Formeln für die Hauptsache; oder man ve- bindet zugleich mit dieser Anhänglichkeit an kirchlich-

Dogmen einen frommen und religiösen Sinn, und fühlt es in seinem Innersten, daß dieses Leben in Gott doch die Hauptsache des Christenthums sey. Für das Erstere stimmen die strengen Orthodoxen, die man auch Hyperorthodoxen nennt; für das Letztere die sogenannten Pietisten und Mystiker. —

In Beziehung auf die gegenwärtigen merkwürdigen Zeiterscheinungen möchte es nicht überflüssig seyn, bey den angeführten letzten Classen etwas stehen zu bleiben. — Baut man seine ganze Religion bloß auf Glauben an dogmatische Speculationen, ohne festen Grund in der Vernunft oder in der Lehre Jesu zu haben: so ist dieß gewiß die unglücklichste Partei, die man nur ergreifen kann; denn welche morsche Stütze ist ein blinder Glaube! Und ein solcher ist der Glaube, der, wie man jetzt zu sagen pflegt, vor aller Erkenntniß vorangehen soll; denn beruhete dieser Glaube auf Gründen, so gehören ja diese zur Erkenntniß, folglich müßte die Erkenntniß nothwendig dem Glauben vorangehen; und so wäre es ja ein sehender Glaube. Ein Glaube also, der vor aller Erkenntniß vorhergeht, muß nothwendig ein blinder Glaube seyn. Ein solcher blinder Glaube aber, dessen sich ohnehin jeder Vernünftige schämen sollte, hat zugleich die traurigsten Folgen. Gehen einmal einem Blindglaubigen die Augen auf: so schwindet alsdann aller Glaube; und der Mensch hat Nichts, woran er sich halten kann. Leicht ist alsdann der Uebergang vom blinden Glauben zum völligen Unglauben; wie dieß so viele Beyspiele in der katholischen Kirche lehren. So entsteht am Ende Frivolität und Religionsspott, oder wenigstens falsche Aufklärung, weil man keine Mittelstraße kennt. — Gewiß wären Hunderte und Tausende keine Religionsspötter geworden,

neologische) Verstandesreligion, welche kein fühlen-
Herz, sondern allenfalls bloß speculative Seelen befr-
digen kann; und trennt man sogar alles Positive von d
Christlichen Religion, um sie, wie man sagt, recht
reinigen, (da doch das Positive nicht wohl davon g
trennt werden kann, ohne das Christliche selbst gan
vernichten), und behält man nur das, was uns sch
die Vernunftreligion und die Vernunftmoral sagt, a
einige Tendenz des Christenthums: so verwandelt m
alsdann die christliche Religion in bloßen Rationali
mus. (Möge man doch diese Unterschiede wohl bem
ken, und nicht jeden, der Jesum zwar innigst vere
aber auch zugleich die Vernunft ehrt, und eben des
gen nicht alle alten Kirchendogmen für göttliche Offen
rung halten kann, sogleich als Rationalisten und Na
ralisten verschreien!) Versteht man aber unter dem W
sentlichen des Christenthums die kirchlichen Untersch
dungslehren (wo alsdann jede Religionspartei ein a
ders wesentliches Christenthum hat, als die andre):
entspringt daraus das sogenannte orthodoxe, oder eige
liche Sekten = Christenthum. (Möchte man doch end
zu der Einsicht gelangen, daß man durch ein solc
Sekten = Christenthum, das auf bloßem blinden Buch
benglauben ohne That und Kraft und auf Parteis
beruhet, folglich ein Gräuel vor Gott ist, Christ
den göttlichen Weisen wahrhaft schmähet, wenn man
ches leere, meist aus falscher Exegese und aus müßig
Speculation entsprungene Formelwerk für den ehrw
digen Geist seiner erhabenen Religion auszugeb
wagt!) — Dieses Formular = Christenthum zerfä
aber wieder in verschiedene Classen. — Entweder h
man den festen Glauben an diese Kirchendogmen u
bestimmte Formeln für die Hauptsache; oder man ve
bindet zugleich mit dieser Anhänglichkeit an kirchlich

Dogmen einen frommen und religiösen Sinn, und fühlt es in seinem Innersten, daß dieses Leben in Gott doch die Hauptsache des Christenthums sey. Für das Erstere stimmen die strengen Orthodoxen, die man auch Hyperorthodoxen nennt; für das Letztere die sogenannten Pietisten und Mystiker. —

In Beziehung auf die gegenwärtigen merkwürdigen Zeiterscheinungen möchte es nicht überflüssig seyn, bey den angeführten letzten Classen etwas stehen zu bleiben. — Baut man seine ganze Religion bloß auf Glauben an dogmatische Speculationen, ohne festen Grund in der Vernunft oder in der Lehre Jesu zu haben: so ist dieß gewiß die unglücklichste Partei, die man nur ergreifen kann; denn welche morsche Stütze ist ein blinder Glaube! Und ein solcher ist der Glaube, der, wie man jetzt zu sagen pflegt, vor aller Erkenntniß vorangehen soll; denn beruhete dieser Glaube auf Gründen, so gehören ja diese zur Erkenntniß, folglich müßte die Erkenntniß nothwendig dem Glauben vorangehen; und so wäre es ja ein sehender Glaube. Ein Glaube also, der vor aller Erkenntniß vorhergeht, muß nothwendig ein blinder Glaube seyn. Ein solcher blinder Glaube aber, dessen sich ohnehin jeder Vernünftige schämen sollte, hat zugleich die traurigsten Folgen. Gehen einmal einem Blindglaubigen die Augen auf: so schwindet alsdann aller Glaube; und der Mensch hat Nichts, woran er sich halten kann. Leicht ist alsdann der Uebergang vom blinden Glauben zum völligen Unglauben; wie dieß so viele Beyspiele in der katholischen Kirche lehren. So entsteht am Ende Frivolität und Religionsspott, oder wenigstens falsche Aufklärung, weil man keine Mittelstraße kennt. — Gewiß wären Hunderte und Tausende keine Religionsspötter geworden,

wenn sie mit dem erhabenen Geiste des Christenthu[ms] von den christlichen Lehrern ihrer Zeit bekannt gema[cht] worden wären, und wenn man nicht immer Formula[r]-Christenthum mit wahrem Christenthume nach der Le[hre] Jesu verwechselt hätte. Dieß ist das Resultat eines u[n]befangenen Studiums der Geschichte und Literatur [der] so verschrieenen Freigeisterei in England, Frankreich u[nd] Teutschland. — Weit glücklicher sind diejenigen, w[el]che mit diesem blinden Glauben an veraltete Kirchenm[ei]nen frommen religiösen Sinn verbinden: deren Herz [ist] doch erwärmt; sie erheben ihren Sinn zum Ewigen u[nd] Himmlischen, und freuen sich ihres seligen Lebens [in] Gott. Nur täuschen sie sich darin, daß sie diesen from[m]men Sinn und dieses Leben in Gott, diese selige Zufrie[-]denheit für die alleinige Frucht ihres blinden Glauben[s] halten; denn Andre, welche andres Glaubens sind, kö[n]nen eben so fromm seyn, und sich eben so selig fühle[n] als sie, nur vielleicht mit weniger Anmaßung und [äu]ßerm Schein in eigenen Phrasen und frömmelnden Gebe[r]den, als sich die Pietisten, (Methodisten in England) und Herrnhuter auszuzeichnen pflegen. Doch stifte[n] diese, als Seelsorger, gewiß weit mehr Segen in i[h]ren Gemeinden, als die unseligen Aufklärer, welche du[rch] ihre kalte Moral den Herzen alle Wärme, und du[rch] ihren bloßen Vernunftglauben dem Volke allen christli[chen] religiösen Sinn rauben. Diesen befördern aber die p[ie]tistischen Lehrer, und bilden fromme Christen und re[chte]schaffene Staatsbürger: jene aber vergessen ganz i[hre] wahre Bestimmung als christliche Religionslehrer, u[nd] predigen neue Dogmatik, wie ihre Vorfahren alte Do[g]matik; und so verfehlen beide ihr Ziel, da nur christ[-]liche Religion, nicht aber Theologie (weder alte noch neue) auf die Kanzel gehört. — Es ist daher auch kein Wunder (obgleich sehr zu bedauern) daß der My[-]sticismus in unsern Tagen so sehr um sich greift. Lei[-]

trieben wohl die meisten Religionslehrer die Seel-
;e sehr nachläßig, mechanisch, ohne allen Eifer, woll-
nur Prediger heißen (da sie doch nach ihrer ursprüng-
en evangelischen Bestimmung Pastoren — pastores
narum, Seelsorger seyn sollten,) und konnten doch
st durch ihre kalten Predigten, die entweder alt- oder
dogmatisch waren, die Herzen ihrer Zuhörer nicht
ärmen, ihre Bedürfnisse nicht befriedigen. Sie wur-
oft selbst Spötter, weil sie keinen religiösen Sinn
ten, ihre angebliche Aufklärung gieng in verderbliche
'klärung über; und so konnten ihre Vorträge in keiner
isicht befriedigen. Man riß nur nieder, baute aber
t wieder auf, man vergaß ganz das Paulinische πάν-
πτὸς οἰκοδομήν. Dazu kam die französische Freigei-
ei und Zügellosigkeit; und so war die unglückliche
'klärung vollendet. — Nun aber kamen traurige
:en; da lernte man Gott suchen: sie endigten mit
ßen, ganz unerwarteten Begebenheiten; dadurch wur-
man erschüttert, und lernte an Gott und seine Welt-
erung glauben. Jetzt war die falsche Aufklärung ver-
tet: einen gesegneten Mittelweg kannten die Men-
n nicht; und so warfen sie sich dem Aberglauben,
Pietismus, wohl gar dem Fanatismus und groben
sticismus, ja selbst dem Katholicismus in die Arme.
geht es immer, wenn man nicht Religion und Theo-
e zu unterscheiden weiß; da verbreitet sich der Stamm
religiösen Glaubens nach Verschiedenheit der geisti-
und gemüthlichen Bedürfnisse in die allerverschieden-
gsten Aeste. Wohl dem, der noch den Geist des
:istenthums bei aller Glaubensverschiedenheit fest hält!
μὲν γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.
rgen also nur die Consistorien bei Wiederbesetzung der
rreien für gebildete und religiösgesinnte Lehrer: so
n und wird sich am Ende noch Alles ausgleichen
n Besten der Kirche Gottes und Christi. —

Ueber den Geist der symbolischen Bücher, oder w
ich lieber sagen möchte, der ersten Reformatoren u
des Protestantismus habe ich hier wenig zu sagen, we
ich nicht das wiederholen soll, was ich schon in ei
ner am evangelischen Jubelfeste v. J. gehaltenen (be
gedruckten) Rede darüber gesagt habe. Denn dort gla
be ich klar bewiesen zu haben, besonders aus den e
nen Aussprüchen Luthers, daß zum Geiste der evang
lischen Religion und Kirche nothwendig gehöre freie u
und unbefangene Forschung der Wahrheit aus Vern
und Schrift, und gänzliche Unabhängigkeit in Glauben
sachen von aller menschlichen Autorität. Das Recht, d
Luther sich zu seiner Zeit zueignete, und welches eig
lich ein unantastbares, heiliges Menschenrecht ist, Wa
heit zu suchen, dem Irrthum zu begegnen, das Gö
che vom menschlichen zu sondern, und die Schlacken vo
reinen Golde zu scheiden, — dieses Recht muß un
allen Protestanten zustehen; Luther wollte nicht, daß w
uns nach seinem Namen nennen, und auf seine W
schwören sollten. Nur Wahrheit sollen wir als Pro
stanten suchen: nur diese muß uns heilig seyn. Und
wäre sehr zu beklagen, wenn wir nach dreihundert Ja
ren, nach so großen Fortschritten in der Geschichte, Ph
lologie nnd Philosophie, zu einer Zeit, wo Alles i
Künsten und Wissenschaften eine ganz andre Gestalt g
wonnen hat, als zu Luthers Zeit, und bei einem
großen Reichthum von Hülfsmitteln aller Art nicht t
fer in den Geist des Christenthums dringen, und d
weisen Aussprüche Jesu nicht besser verstehen sollten, a
man diß in den Zeiten der Reformation vermoch
Nein! einer solchen Schande darf sich die Theologie nich
schuldig machen, zu einer Zeit, wo alle Wissenschaften
so ungeheure Fortschritte gemacht haben. Nur mu
frommer religiöser Sinn uns bey jeder Untersuchung le
ten; alle Frivolität muß ferne von uns seyn. Nur nach

ahrheit müssen wir streben, nicht nach eitelm Glanz
d Ruhm: nur Gottes Ehre müssen wir suchen, und
ht unsre Ehre. Mit solchem religiösen Sinne wer-
n auch alle unsre freien Untersuchungen der Wahrheit
wiß der ehrwürdigen Religion Jesu förderlich, nicht
chtheilig seyn; und unsre von einem solchen Sinne
eitete freie Wahrheitsforschung wird den Geist des
ristenthums von einer weit ehrwürdigern Seite darstel-
, und in einem weit größern Glanze zeigen, so wie
Religionsspötter weit glücklicher widerlegen, ja wahr-
ft beschämen können, als durch einen blinden Buchsta-
nglauben. —

Mit solchen Gesinnungen und Ansichten, die in
em Geiste des Christenthums und der evangelischen
irche ihren festen Grund haben, wende ich mich nun
r Betrachtung der leider (nicht zur Ehre unsers Zeit-
lters) so verschrieenen Funk'schen Bibelausgabe. —
Benn man nicht wüßte, wie und durch welche Veran-
ssung in unsern Tagen die Hyperorthodoxie, der Pie-
smus und Mysticismus so gewaltig wieder ihr Haupt
mporheben: so wäre es ganz unbegreiflich, wie nach
em Vorgang so vieler gelehrten und bewährten neuern
Schriftausleger, welche mit den nöthigen Sprach- und
Sachkenntnissen hinreichend ausgerüstet und vertraut mit
em Geist des Alterthum die heiligen Urkunden der Ju-
en und der Christen aufzuhellen suchten, noch jetzt ein
o jämmerliches Geschrei über die Altonaer Bibel erho-
en werden könnte, als es kaum so arg aus dem Mun-
e eines Melchior Götze streitsüchtigen Andenkens gegen
en würdigen Abt Jerusalem, als dieser Bileams Eselin
eine menschliche Sprache zugestehen wollte, vor etwa
vierzig Jahren vernommen wurde. Soll man denn den
polemischen Cyclus von 25 Jahren (1760 — 85) von
Neuem durchlaufen? Das wäre in der That zu viel ge-

fordert. Widerlege man erst jene jetzt so groß sprechen
verketzernde Partei die gelehrten Schriften jener b
ten Männer, aus denen Herr Pastor Funk mit
Mäßigung und Umsicht geschöpft hat, und thue
als wenn die Altonaer Bibel eine ganz neue und
liche Erscheinung am evangelischen Kirchenhimme
Man bedenke doch, daß wir nicht mehr in dem
17ten Jahrhundert leben, und daß man sich in
Tagen gewaltig lächerlich macht, wenn man di
love und Quenstedte wieder von den Todten aufer
will. Lasset die Todten ruhen! — Ich kann
bergen, daß ich durch das Zettergeschrei jener
Eiferer Anfangs sehr erschreckt worden bin; ich
befürchten, daß der so rühmlich bekannte und e
dige Herausgeber der Altonaer Bibel sich ganz
sen, und vielleicht Anmerkungen in frivolem Bahrd
Tone, oder gar à la Voltaire geschrieben habe.
wie erstaunte ich, als ich nun selbst diese Bibel
Hände bekam, und die treffliche Vorrede las, die
religiösem Sinne ganz im Geiste des Christenthu
schrieben ist: ich segnete den Mann für seinen fr
Sinn und seine ächt christlichen Gedanken — de
Mann, dem es eine wahre Herzens-Angelegen
die Bibel in ihrer würdigen Gestalt darzustelle
ihr auch bei Denkern Achtung und Ehrfurcht zu
fen; aber mit desto größerem Unwillen wurde ic
seine unbilligen Gegner erfüllt, welche gar nicht
denken scheinen, in welchen Zeiten wir leben.
verglich ich auch mehrere Anmerkungen, und f
alle in der Ordnung, gerade so, wie sie für uns
ten passen, und wie man sie von einem Man
die gehörige exegetische Bildung hat, erwarte
Zwar hatte ich keine Zeit, die ganze Funkisch
durchzulesen; und so könnte es gar wohl seyn, d
che Anmerkungen darin enthalten wären, die

amte vorbereiten; und Sie haben auch schon Ihre Lehrfähigkeit durch abgelegte Proben hinreichend bewährt. Aber vergessen Sie nie, daß nur die innere Weihe des Geistes und Herzens uns zu einem evangelischen Lehramte wahrhaft geschickt macht, und daß nur durch frommen christlichen Sinn des Lehrers die Absicht des evangelischen Lehramtes, gute und fromme Menschen zu bilden und sie für eine höhere und bessere Welt zu erziehen, glücklich erreicht werden kann.

Das evangelische Lehramt ist zwar schon an sich im Staate von größter Wichtigkeit. Welche Unwissenheit, welche Rohheit, welche Sittenlosigkeit würde im Staate einreissen, wenn die Menschen, Junge und Alte nicht beständig über Religion, diese heilige Quelle alles Guten, belehrt, und zu allem Guten kräftig ermahnt würden? — Aber ganz fruchtlos ist dieses Lehramt, wenn der Lehrer selbst anders lebt, als er lehrt, wenn er selbst durch ein böses Beispiel alles wieder niederreißt, was er durch seine Belehrung aufgebaut hat. — Auf keinen Stand ist man so aufmerksam, als auf den Lehrerstand; keinem Stande wird so wenig verziehen, als diesem. Der Lehrer, als Seelenhirt betrachtet, sollte auch ein Muster und Vorbild der ihm anvertrauten Heerde seyn. Nur so wird er in seinem Lehramte Segen stiften; ohne dieses mit seiner Lehre harmonirende Leben, schadet er mehr als er nützet. —

Eben so wenig sind gelehrte Vorkenntnisse zum evangelischen Lehramte hinreichend. Diese gelehrten Kenntnisse, welche durch den akademischen Unterricht erlangt werden, sind zwar nothwendig, um vernünftige und gründliche Ueberzeugung von der Würde der Religion zu erlangen, deren Lehrer man seyn soll, und um die nöthige Achtung unter den übrigen gebildeten Ständen zu

den. — Nur reichere und gebildetere Laien könn[...]
diese Ausgabe anschaffen. Und gerade für solche,
sonders wenn sie mit den Spöttereien über die [...]
in der großen Welt bekannt geworden sind, ist [...]
Ausgabe ganz geeignet; denn hier finden sie die [...]
sendsten Antworten auf solche Deistische Einwürfe [...]
Religionsspöttereien aus einer hellern Ansicht der [...]
Welt, und bekommen mehr Ehrfurcht für die Bi[...]
dieses religiöseste Buch der Welt und für das Chri[...]
thum, wenn sie hier den Geist desselben besser k[...]
lernen. —

Mehr aber über die Altonaer Bibelausgabe zu [...]
gen, um sie gegen das unbändige Geschrei ihrer Fe[...]
und Verläumder zu vertheidigen, ist wohl jetzt [...]
überflüssig, nachdem Hr. Licentiat Schröter die Ein[...]
der Gegner schon bündig widerlegt hat *) Doch [...]
das unverständige Schreien und Wüten gegen die n[...]
mit Gründen unterstützte, und nichts weniger als f[...]
Exegese noch fortdauern sollte, so will ich mir [...]
Mühe nicht verdrießen lassen, ein recht ernstes [...]
mit diesen Hyperorthodoxen und Fanatikern zu spre[...]
und ihnen klar vor die Augen zu malen, daß sie [...]
ohne es zu wollen, einer wahrer Gotteslästerung [...]
dig machen. Aber freilich, wenn die Paradoxie [...]
bekannten eifrigen Theologen **): daß die Ver[...]
mit dem Sündenfall entstanden sey, sich weiter ve[...]
ten sollte; so hätte ich kein Wort mehr zu verl[...]

---

*) In der Schrift; Uebereinstimmung der neuesten Al[...]
Bibelausgabe mit dem Geiste nicht nur der heil. [...]
selbst, sondern auch des protestantischen kirchlichen [...]
griffs. rc. Leipz. 1817. 8.

**) S. Zeitschrift für Christenthum und Gottesgelah[...]
Bd. 2. Heft 2. S. 270.

die Predigergesellschaft aufgenommen werden wolleu. — Wollen Sie einmal würdige Religionslehrer werden: so müssen Sie frühe anfangen, Geist und Herz zu veredlen, den frommen höhern Sinn in sich zu erwecken, zu nähren, zu stärken. Bedenken Sie doch, welche heilige Stätte Sie nun in dieser akademischen Kirche zu betretreten gesonnen sind — heilig und ehrwürdig an sich. — Sie wollen da als Lehrer des lebendigen Wortes Gottes auftreten, und Andern den Weg zur Tugend und zur Seligkeit zeigen. — Wie können Sie das mit Würde, mit Nachdruck, ohne die Kraft der Religion Jesu an Ihrem eigenen Herzen zu fühlen? Die Stätte ist aber auch ehrwürdig durch die großen, ehrwürdigen und unvergeßlichen Männer, welche sie vor Ihnen betreten haben. — Denken Sie nur an einen Gerhard, an einen Buddeus, an einen Walch, an einen Döderlein, welche alle und oft die beseligende Christusreligion von dieser Stelle verkündet haben. — Und diese Stelle wollen auch Sie nun betreten. — Mit welchem drückenden und beschämenden Gefühle müßten Sie dieß thun, wenn Sie sich nicht das beruhigende Zeugniß geben könnten, daß auch Sie von Gottes Geiste beseelt und von der erhabenen Würde der Religion und von wahrhaft frommen Sinne durchdrungen seyen. Es ist daher auch Ihnen heilige Pflicht, anständig als Studirende zu leben, sich von allen lärmenden, tobenden Gesellschaften zu enthalten, und sich nichts Strafbares zu Schulden kommen zu lassen. — Denn nur unter dieser Bedingung können Sie in dieser Prediger-Gesellschaft bleiben. — Wollen Sie dieß; ist das Ihr ernster Wille; so gebe Jeder von Ihnen mir die rechte Hand zur Angelobung. —

(Hierauf gelobten die neuen Mitglieder durch einen Handschlag alle an.)

# Anhang.

## XLVI.

### Sieben Altarreden bey der
### neuer Mitglieder des Predi
### nariums in Jena

In den Jahren 1815 — 1

1.

Meine hochgeschätzten Freun

nach Kräften zu sorgen, und alles Gute und Heilsame mit unermüdlicher Sorgfalt möglichst zu befördern. — Ein wahrhaft hoher und schöner Beruf des christlichen Religionslehrers zum Wohl der Menschheit!

Gewiß fühlt sich ein rechtschaffener Religionslehrer durch das frohe Bewußtseyn einer gewissenhaften Erfüllung seines hohen Berufs hinreichend entschädigt für alle Mühe und Arbeit, für alle Anstrengung und Selbst-Ueberwindung, welche dieser, leider nur zu oft verkannte Beruf von ihm fordert. O durch das viele Gute, das er in seiner Gemeinde wirkt, durch den großen Segen, den er durch treue Amtsführung stiftet, wird der wahrhaft christliche Seelsorger reichlich belohnt, wenn auch der äussere Lohn seiner mühevollen Arbeiten sehr gering seyn sollte, und er auf keine besondere Achtung bei der Welt rechnen dürfte. Sein frommer Sinn belohnt sich selbst. —

Es ist eine gemeine Klage, daß der Lehrstand in unsern Tagen nicht geachtet werde; allein ohne in die Wahrheit dieser so oft übertriebenen Klage tiefer einzugehen, da es doch an Beispielen allgemein geachteter Religionslehrer gewiß nicht fehlt, und ohne die Gründe dieser Nichtachtung eines an sich selbst achtbaren Standes hier genauer zu untersuchen, wollen wir einstweilen aus dieser allgemeinen Klage nur die wichtige Lehre ziehen: daß wir uns um so mehr bestreben müssen, der ehrwürdigen Religion, dem achtbaren Lehrerstande und uns selbst auf alle anständige Art und Weise Achtung und Liebe zu erwerben, durch gute Anwendung unsrer Talente, durch zweckmäßigen Gebrauch erworbener schöner Kenntnisse, vor

erhalten. — Allein von unmittelbarer Anwendb
sind diese gelehrten Kenntnisse nicht; das Volk wil
meinverständlich, faßlich und herzlich belehrt und erm
seyn. — Dahin muß also der Lehrer trachten,
er ein recht nützlicher Lehrer werden, und bei seine
meinde wahren und bleibenden Nutzen stiften will.
spricht ja nicht für sich, er spricht für das Volk;
muß also faßlich sprechen. — Ueberall muß sein
zu dem Volke sprechen, nicht bloß der Verstand,
weniger der bloße Mund. Aus dem Eifer, and
Innigkeit, womit er spricht, muß jeder seiner Zu
fühlen, daß Alles, was er spricht, ihm von H
gehet. — So wird der Lehrer Frucht bringen.

Endlich ist zwar eine schön geordnete und
klingende Rede sehr schätzbar, besonders um auch
gebildeten Zuhörer für das Wahre und Gute zu ge
nen. Diese Geschicklichkeit muß daher allerdings
künftige Religionslehrer sich zu verschaffen suchen,
gleich die eigentliche Beredtsamkeit eine Gabe der
tur, ein Geschenk des Himmels ist. — Allein sey
Jemand ein ausgezeichneter Kanzelredner, reisse er
alle seine Zuhörer zur Bewunderung hin: ist er
zugleich ein guter und frommer Mensch, fließt nicht
les, was er spricht, aus seiner innigsten Ueberzeu
und aus einem frommen Herzen: so fließt die ge
schöne Rede vor den Ohren des Zuhörers wie ein
schender Strom vorüber, und hinterläßt keinen blei
den Eindruck. — Er ist, wie Paulus sagt, ein tö
des Erz und eine klingende Schelle. — Nein!
Same der Religion, den der Lehrer in seinen Zuhör
ausstreuen soll, muß in seinem eigenen Herzen auf
keimt und zu einer schönen Frucht gediehen seyn.
Dieser fromme, christliche Sinn müsse demnach a
Sie beseelen, meine geschätzten Freunde, die Sie nun

Predigergesellschaft aufgenommen werden wollen. —
ollen Sie einmal würdige Religionslehrer werden: so
äſſen Sie frühe anfangen, Geist und Herz zu vered-
, den frommen höhern Sinn in sich zu erwecken, zu
ren, zu stärken. Bedenken Sie doch, welche heilige
ätte Sie nun in dieser akademischen Kirche zu betre-
ten gesonnen sind — heilig und ehrwürdig an sich. —
e wollen da als Lehrer des lebendigen Wortes Got-
s auftreten, und Andern den Weg zur Tugend und
r Seligkeit zeigen. — Wie können Sie das mit
ürde, mit Nachdruck, ohne die Kraft der Religion
su an Ihrem eigenen Herzen zu fühlen? Die Stätte
aber auch ehrwürdig durch die großen, ehrwürdigen
nd unvergeßlichen Männer, welche sie vor Ihnen be-
eten haben. — Denken Sie nur an einen Gerhard,
n einen Buddeus, an einen Walch, an einen Dö-
erlein, welche alle und oft die beseligende Christus-
ligion von dieser Stelle verkündet haben. — Und
ese Stelle wollen auch Sie nun betreten. — Mit
elchem drückenden und beschämenden Gefühle müßten
ie dieß thun, wenn Sie sich nicht das beruhigende
ugniß geben könnten, daß auch Sie von Gottes Gei-
: beseelt und von der erhabenen Würde der Religion
nd von wahrhaft frommen Sinne durchdrungen seyen.
s ist daher auch Ihnen heilige Pflicht, anständig als
tudirende zu leben, sich von allen lärmenden, toben-
n Gesellschaften zu enthalten, und sich nichts Straf-
ares zu Schulden kommen zu lassen. — Denn nur
nter dieser Bedingung können Sie in dieser Prediger-
esellschaft bleiben. — Wollen Sie dieß; ist das Ihr
nster Wille; so gebe Jeder von Ihnen mir die rechte
and zur Angelobung. —

(Hierauf gelobten die neuen Mitglieder durch einen Hand-
schlag alle an.)

Nach diesem abgelegten feierlichen Gelübde [illegible] ich Sie im Namen der theologischen Facultät [illegible] feierlich, in die akademische Predigergesellschaft [illegible]

Nun der Herr segne Sie in diesen frommen [illegible] sätzen, er stärke Sie in allem Guten, und lasse [illegible] Ihre Vorträge in diesem ihm geweiheten Tempel [illegible] Segen wirken unter Ihren Zuhörern! Er lasse [illegible] diese Pflanzschule der Tugend und Religion zu [illegible] Ehre immer mehr gedeihen und aufblühen! Der [illegible] Gottes sey mit Ihnen und uns Allen — und [illegible] Ihre und unser Aller Herzen in Christo Jesu, [illegible] Hearn und Erlöser, zum ewigen und seligen [illegible] Amen. —

---

2.

Die Gnade Gottes sey mit uns allen! [illegible]

Es ist gewiß, meine werthgeschätzten Fre[illegible] ein schöner und hoher Beruf, Religionslehr[illegible] seyn, den Verstand der Zuhörer in den wichtigsten [illegible] das ganze Leben des Christen einwirkenden Relig[illegible] wahrheiten aufzuklären, das Herz der Zuhörer [illegible] greifen, und sie zu guten und frommen Christe[illegible] bilden; sie in christlichen Gesinnungen und Grunds[illegible] zu befestigen, im Unglücke zu trösten, mit den kr[illegible] sten Beruhigungsgründen, die uns die christliche [illegible] gion so reichlich darbietet, und selbst auf dem T[illegible] bette ihren letzten Kampf zu erleichtern, und sie [illegible] Trost und Gebet in eine bessere Welt zu geleiten; [illegible] ger, verständiger Rathgeber und treuer Vater der [illegible] meinde in der Noth zu seyn; für Wittwen und W[illegible]

ch Kräften zu sorgen, und alles Gute und Heilsame
: unermüdlicher Sorgfalt möglichst zu befördern. —
r wahrhaft hoher und schöner Beruf des christlichen
ligionslehrers zum Wohl der Menschheit!

Gewiß fühlt sich ein rechtschaffener Religionslehrer
h das frohe Bewußtseyn einer gewissenhaften Erfül-
g seines hohen Berufs hinreichend entschädigt für
Mühe und Arbeit, für alle Anstrengung und Selbst-
erwindung, welche dieser, leider nur zu oft verkannte
uf von ihm fordert. O durch das viele Gute, das
r n seiner Gemeinde wirkt, durch den großen Segen,
er durch treue Amtsführung stiftet, wird der wahr-
e christliche Seelsorger reichlich belohnt, wenn auch
äussere Lohn seiner mühevollen Arbeiten sehr gering
n sollte, und er auf keine besondere Achtung bei der
: lt rechnen dürfte. Sein frommer Sinn belohnt sich
bst. —

Es ist eine gemeine Klage, daß der Lehrstand in
fern Tagen nicht geachtet werde; allein ohne in die
ahrheit dieser so oft übertriebenen Klage tiefer ein-
gehen, da es doch an Beispielen allgemein geach-
ter Religionslehrer gewiß nicht fehlt, und ohne die
ründe dieser Nichtachtung eines an sich selbst acht-
tren Standes hier genauer zu untersuchen, wollen wir
nstweilen aus dieser allgemeinen Klage nur die wichti-
: Lehre ziehen: daß wir uns um so mehr be-
treben müssen, der ehrwürdigen Religion,
em achtbaren Lehrerstande und uns selbst
uf alle anständige Art und Weise Achtung
nd Liebe zu erwerben, durch gute Anwen-
ung unsrer Talente, durch zweckmäßigen
Gebrauch erworbener schöner Kenntnisse, vor

allem aber durch Thätigkeit und Treue in
serm Amte und durch ein frommes un
sterhaftes Leben, daß wir der uns anv
Gemeinde in unserm ganzen Wandel, im häusli
öffentlichen, mit gutem Beispiele vorgehen, u
Lehre und Leben auf das genaueste übereinstimm
Auf diesem Wege der redlichen und treuen Amtsf
der angestrengten Thätigkeit im Berufe, und ein
sterhaften Lebens kann es gewiß nicht fehlen, d
rechtschaffene, fromme Religionslehrer sich und i
Amte bei seiner Gemeinde Achtung und Liebe versch

Soll sich aber diese Achtung auch unter de
bildeten und höhern Ständen verbreiten; u
Religionslehrer auch diesen Achtung und Ehrfu
gen die Religion selbst einflößen: so muß e
theils selbst eine gelehrte Bildung verschafft haben
mit gelehrten Kenntnissen der christlichen Religio
senschaft auch die Gabe eines gehaltvollen und an
men Vortrages verbinden; theils durch ungeh
Frömmigkeit und rein religiösen Sinn auf die
dieser gebildeten Zuhörer kräftig einwirken. —

Nur dann also, wenn die studierenden Th
sich von der gemeinen, niedrigen, unsittlichen
entfernen; wenn sie mit Eifer ihren gelehrten
obliegen; wenn sie ihr großes und schönes Ziel,
schen zu bilden und zum Höhern und Göttlichen
heben, immer vor Augen behalten; wenn sie
Bildung ihres eigenen moralischen Charakters u
giösen Sinnes unermüdet arbeiten und durch ihr
zelvorträge auch Gebildete für den Geist des C
thums zu gewinnen wissen, wenn sie endlich in
künftigen Lehramte diesen höhern und edlern Sin
stete, unermüdete Fortbildung treu in sich bewahre

te, bedächtige und wahrhaft religiös gesinnte Lehrer die nöthigen Kenntnisse von dem großen Umfange und der hohen Wichtigkeit ihres künftigen Berufes erhalten! — Wohl auch Ihnen, meine Freunde, daß Sie Sich's haben angelegen seyn lassen, die nöthigen Vorkenntnisse zu einem christlichen Lehramte Sich zu verschaffen, und nun in unsre hoffnungsvolle Pflanzschule aufgenommen zu werden wünschen! Sie sprechen dadurch Ihren eifrigen und festen Willen aus, dereinst recht würdige, und für das Heil der Menschheit unermüdet thätige Lehrer und Führer christlicher Gemeinden zu werden.

Bedenken Sie aber auch nur, welche theure Pflichten Sie dadurch übernehmen! Sie wollen durch Ihre Vorträge auf Verstand und Herz Ihrer Zuhörer wirken; — denn keines darf von dem andern getrennt werden, wenn Predigten ihren ganzen christlichen Zweck erreichen sollen. — Ihre Predigten müssen also wohl überdacht und gut ausgearbeitet seyn; zwar populär und gemeinverständlich, aber auch edel und anständig im Vortrag und Ausdruck, und reich an Gedanken und religiösen Gefühlen. Sie müssen also selbst von Eifer für Wahrheit und Tugend glühen; Ihr Herz muß selbst von frommem, religiösem Sinne durchdrungen seyn, damit Sie nicht Andern predigen und selbst verwerflich werden. Ihr ganzes äusseres Leben muß lauter Zeuge ihres innern, göttlichen Lebens seyn, damit Ihre Vorträge als reine, lautere Wahrheit, als reiner Ausdruck Ihrer eigenen Ueberzeugungen und Gefühle bestehen, und Sie nicht wieder durch Ihr bürgerliches Leben dasjenige niederreissen, was Sie durch Ihre Predigten aufbauen. Bedenken müssen Sie die Würde der heiligen Stätte, welche Sie in Zukunft als Mitglieder des akademischen Prediger-Seminariums betreten wollen. Bedenken müssen Sie, daß Ihr hiesiges Streben, Leben und Wir-

herzergreifenden, würdevollen Vortrags! So werd auch dereinst dazu beitragen, daß der Lehrstand g ter, und der hohe Werth der beseligenden Chri gion immer mehr anerkannt, immer inniger vereh mer tiefer empfunden werde. — Hauptsächlich Sie Ihren eigenen religiösen Sinn immer reiner zubilden, damit Sie nicht Andern predigen und verwerflich werden. Sie wissen es schon, daß nur unter dieser Bedingung Mitglied dieser Predi sellschaft bleiben könne.

Ist das Ihr ernstlicher Wille, so gebe mir von Ihnen die rechte Hand und gelobe damit a

(Hierauf gelobten die neuen Mitglieder durch Handschlag alle an.)

Nach diesem abgelegten feierlichen Gelübde ich Sie nun auch im Namen der hiesigen theol Facultät feierlich in die akademische Predi sellschaft hiemit auf, und begleite Sie mit innigsten Segenswünschen. Gott segne Sie! E Sie zu allem Guten! Er verleihe Ihnen K zu Allem, was Sie zur Verherrlichung seiner E zur Verbreitung der Religion thun und reden! besonders Ihre religiösen Vorträge in diesem weiheten Tempel von reichem Segen begleitet Die Gnade Gottes sey mit Ihnen und Allen! Amen.

8.

Meine werthgeschätzten Freunde!

Es war unstreitig ein, obgleich sehr gemeines,
d sehr schädliches Vorurtheil voriger Zeiten (wo man
rhaupt auf Akademien, leider, mehr an das blos
eoretische, als an das Religiöspraktische, dieses Haupt=
des Religionslehrers, dachte), daß studirende Theo=
en fast ohne allen Unterricht in den Predigerwissen=
aften die Akademieen verließen, und so ganz unvor=
eitet, oft ohne allen religiösen Sinn, und ohne allen
fer für religiöse Wirksamkeit, endlich ins Lehramt
nen; mit der leeren Einbildung, daß sich Alles von
bst geben werde, und keine große Kunst erforderlich
, um eine Predigt vor Landleuten zu halten. —

Welche Verblendung, zwar allerley Kenntnisse und
schicklichkeiten sich auf Universitäten zu erwerben, nur
ht diejenigen, die man zum künftigen Lehramte zu=
chst nöthig hat! Welche Verblendung, sich einzubil=
, es bedürfe keiner besondern Anleitung zum evange=
hen Lehramte, besonders bei Landleuten! — Da
h unläugbar ein verständlicher zu den Fähigkeiten der
ndleute sich herablassender und doch kräftiger und
zergreifender Vortrag so große Schwierigkeiten hat. —
elcher Leichtsinn, welche Lieblosigkeit, so wegwerfend
n den der geistlichen Fürsorge anvertrauten Landleuten
urtheilen: für solche Menschen sey Alles gut genug!
ind sie nicht Alle Glieder der christlichen Kirche, und
t recht gute und verständige Menschen? Sind sie nicht
e durch Christum erlöset, und oft des Unterrichts der
istlichen Pflege vorzüglich bedürftig, für welche also
r Landprediger nach seiner eigentlichen Bestimmung

mit allem Eifer sorgen sollte? — Welche fals[che] [An]maßung: zu dem so wichtigen Berufe eines chri[stlichen] Lehrers und Seelsorgers keiner Anweisung und [Übung] in den dazu gehörigen Geschäften zu bedürfen! [sich] genug zu seyn, und auch Andern allein durch sich genügen zu wollen! — Eine so beklagenswerthe [Ver]blendung und Anmaßung ist nur mit völliger Un[kennt]niß des großen Umfanges und der hohen W[ürde] des evangelischen Lehramtes, oder mit dem Mangel [tüch]tiger Lehranstalten auf Akademien, wo doch haup[tsäch]lich künftige praktische Religionslehrer ihre Bildung [su]chen, zu entschuldigen, aber nie zu rechtfertigen. –

Daher aber auch die, leider, so häufigen, g[edan]kenleeren und herzlosen Religionsvorträge auf dem [Lan]de! Daher die unverzeihliche Schlaffheit und Gleich[gül]tigkeit so mancher Lehrer in ihren Amtsgeschä[ften!] Daher das Mechanische und die erstarrende Kälte [der]selben in allen ihren Amtsverrichtungen! Daher die [ab]scheuliche Frechheit, entweder ohne alle Vorbereitung [oder] doch schlecht genug vorbereitet die heilige Stätte zu [be]treten! Daher der irreligiöse Sinn, die geringe [Ach]tung gegen Alles, was dem Menschen das Heiligste [seyn] sollte! Daher die Gemeinheit so vieler Lehrer, [die sich] weit mehr, weit eifriger um Ackerbau und Viehzucht [und] deren Erwerb zu bekümmern, als um die Religion [Jesu,] deren treue und thätige Diener sie doch seyn soll[ten!] Daher endlich die schreckliche Rohheit und die g[änzliche] Verwilderung so mancher Landgemeinden, welche sich [leider] in ihren traurigen Folgen nur zu deutlich oft offenbart. –

Wohl also einem Lande, wohl einer Akadem[ie,] wo solche Lehranstalten sind, worin die Studirenden [zu] ihrem künftigen, so wichtigen Lehrer- und Seelsorger[-] Berufe hinreichend vorbereitet werden, und durch gele[itete]

bedächtige und wahrhaft religiös gesinnte Lehrer die
higen Kenntnisse von dem großen Umfange und der
en Wichtigkeit ihres künftigen Berufes erhalten! —
hl auch Ihnen, meine Freunde, daß Sie Sich's
en angelegen seyn lassen, die nöthigen Vorkenntnisse
einem christlichen Lehramte Sich zu verschaffen, und
t in unsre hoffnungsvolle Pflanzschule aufgenommen
werden wünschen! Sie sprechen dadurch Ihren eifri=
und festen Willen aus, dereinst recht würdige, und
das Heil der Menschheit unermüdet thätige Lehrer
Führer christlicher Gemeinden zu werden.

Bedenken Sie aber auch nur, welche theure Pflich=
Sie dadurch übernehmen! Sie wollen durch Ihre
rträge auf Verstand und Herz Ihrer Zuhörer wir=
; — denn keines darf von dem andern getrennt
den, wenn Predigten ihren ganzen christlichen Zweck
ichen sollen. — Ihre Predigten müssen also wohl
rdacht und gut ausgearbeitet seyn; zwar populär und
neinverständlich, aber auch edel und anständig im
rtrag und Ausdruck, und reich an Gedanken und re=
ösen Gefühlen. Sie müssen also selbst von Eifer
Wahrheit und Tugend glühen; Ihr Herz muß selbst
frommem, religiösem Sinne durchdrungen seyn, da=
Sie nicht Andern predigen und selbst verwerflich
den. Ihr ganzes äusseres Leben muß lauter Zeuge
s innern, göttlichen Lebens seyn, damit Ihre Vor=
ge als reine, lautere Wahrheit, als reiner Ausdruck
rer eigenen Ueberzeugungen und Gefühle bestehen, und
e nicht wieder durch Ihr bürgerliches Leben dasjenige
derreissen, was Sie durch Ihre Predigten aufbauen.
denken müssen Sie die Würde der heiligen Stätte,
lche Sie in Zukunft als Mitglieder des akademischen
ediger=Seminariums betreten wollen. Bedenken müs=
Sie, daß Ihr hiesiges Streben, Leben und Wir=

Handschlag an.)

Nach diesem vor Gott und dieser
abgelegten feierlichen Gelübde nehme ich
Namen der theologischen Facultät
mische Prediger-Gesellschaft auf. — Ha
stets das Unendliche und Heilige, das Hohe
lische vor Augen, als das große Ziel,
streben! Verabscheuen Sie alles Niedrige u
Suchen Sie mit jedem Tage Ihren Sin
len, und Ihr Leben mit guten Thaten zu
Trachten Sie nur nach dem, was gut und
groß und edel ist! — Gott segne Sie
len Vorsätzen! Er stärke Sie mit seiner
lasse alle Ihre zu seinem Preiße und z
Menschheit abzweckenden Bemühungen wohl

Der Friede Gottes sey mit Ihnen u
Allen! Amen! —

nicht Formeln (die oft sehr leer und herzlos seyn können;) sondern den Geist; der Geist macht lebendig! — Von diesem Geiste Jesu, von diesem hohen religiösen Sinne, der sich in allen Reden und Thaten Jesu offenbaret, der auf alles Gute, Große und Heilige stets gerichtet war, und alles Gemeine, Niedrige und Unheilige verabscheute, werde der christliche Lehrer mächtig ergriffen; alsdann wird er auch in demselben Geiste Jesu lebendig sprechen und kräftig handeln! denn Christus lebt in ihm! und so lebte er selbst ein neues göttliches Leben. — So von dem Geiste Jesu ergriffen, predige er nun Christum in seiner Größe und Hoheit, die selbst aus seiner Niedrigkeit unverkennbar hervorblickt, in seiner Weisheit und Heiligkeit, in seiner Milde und Menschenliebe, in seinen Reden nnd Thaten! — So bringe er Jesum seinen Zuhörern nahe, zur lebendigsten Anschauung, mit allen seinen heilsamen, Geist und Herz ergreifenden Belehrungen, mit seinen eindringenden, das Innerste des Menschen erschütternden Ermahnungen, mit seinen kräftigen, das menschliche Herz himmelwärts richtenden Tröstungen, mit seinem hohen, himmlischen Sinne und mit seinem großen edeln Beispiele! Aber er stelle auch Jesum dar in seiner hohen edeln Wirksamkeit im Leben, Leiden und Sterben zum Heil der Menschheit! er übersehe nicht in seiner Darstellung die deutlichen Spuren des Göttlichen in allen Reden, Thaten und Schicksalen Jesu! Dieses erhabne Bild Jesu präge der christliche Lehrer seinen Zuhörern tief ins Herz (nicht bloß in ihr Gedächtniß) durch begeisterte Rede; daß sie von demselben geistigen, himmlischen Sinne ergriffen, zu jeder schönen, edlen That sich kräftig hingezogen fühlen, daß sie sich von allem Gemeinen, Irdischen mächtig losreissen, und zu dem Hohen, Himmlischen emporheben, und von diesem himmlischen Sinne durchdrungen auch zur innigsten Liebe und zum frömm-

Gemüthes. — Hier steht Jesus Christus da — der Einzige unter einem verdorbenen Geschlechte! erblicken wir ihn sogar am Kreuze — sehen den nen und Unschuldigen, den edelsten Menschenfreund, qualvollen und schimpflichen Tod eines groben Verbrechers erleiden, mit der standhaftesten Ergebenheit in heiligen Willen seines himmlischen Vaters, nicht als Märtyrer der Wahrheit, sondern als Opfer für Welt, als sichres Unterpfand der Gnade Gottes, nach Jeder, der nur sein Innerstes frägt, sich sehnt. Denselben Christum sehen wir aber auch reich wieder aus seinem Grabe hervorgehen, und, dem er Alles auf Erden vollbracht hatte, sich in Welten zu seinem himmlischen Vater emporschwingen. So erscheint Jesus in der Geschichte durch Wort That; seegensvoll wirkend, geduldig leidend, stand sterbend, triumphirend auferstehend, und sich endlich Unendlichen glorreich erhebend; von der Gottheit im ben und im Tode wunderbar ausgezeichnet, und Weltheiland erkohren; allein von seinen undankb Zeitgenossen theils verkannt, theils sogar verspottet, höhnt, ja zum schimpflichen Kreuzestode verdam doch aber von einer dankbaren Nachwelt hochgeehrt, seiner ganzen hohen Würde anerkannt, und für unendlichen Verdienste laut und in allen Theilen Welt, wo man nur seinen Namen nennt, mit nen Zungen gepriesen!

So schwebt dem wahren Christen das Bild sei Erlösers vor Augen! — Vor dieses erhabene Jesu, des Einzigen, trete nun der christliche Reli onslehrer hin! Dieses betrachte er aufmerksam, erfasse seinen hohen Geist zu seiner eignen Veredl Dann wird er erst die hohe Bedeutung eines Religi lehrers ganz inne werden. Hier gilt es nicht Wo

gen und im Herzen: so wird auch durch Sie das Reich Gottes auf Erden wachsen und zunehmen. Dazu verleihe Ihnen Gott, der Allgütige, seine Kraft von oben, und lasse alle Ihre wahrhaft christlichen Bemühungen wohl gelingen! Gott segne Sie und uns Alle! Amen.

---

## 5.

Heiliger Vater, heilige uns in deiner Wahrheit; dein Wort ist Wahrheit. Amen.

Sie wollen sich, meine werthgeschätzten Freunde, unter unsrer Anleitung zu würdigen christlichen Lehrern bilden, und als solche schon hier in diesem Tempel auftreten; und Sie sollen daher, nach bereits abgelegten Proben heute feierlich in die akademische Predigergesellschaft aufgenommen werden. Sie kennen schon die Pflichten, die Sie als Mitglieder derselben zu beobachten haben; und wir *) können nur innigst wünschen, und Sie heute väterlich dazu ermahnen, diese Pflichten treu und redlich zu erfüllen, um sich als würdige Mitglieder zu beweisen. Denn diese Vorbereitung, diese Bildung soll auf ihr ganzes künftiges Leben, auf Ihre ganze künftige Amtsführung und Seelsorge kräftig einwirken. Wollen Sie nun in dieser Absicht auch

*) Die Mitglieder der theol. Fakultät, in deren Mitte der jedesmalige Dekan vor dem Altar die Anrede an die neu aufzunehmenden Mitglieder des homiletischen Seminariums hält.

seyn. — Christus Sinn muß ihn ganz b
ihm denken, aus ihm reden, und durch ihn

Nach diesem großen Ziele müssen auch
meine Freunde! Nie dürfen Sie das groß
Bild Jesu Christi, das Ihnen nun bei Ih
me vorgehalten worden ist, aus den Augen
immer muß es Ihnen in den kräftigsten Züge
ben! Jesus Christus muß sich erst in Ih
Herzen gestalten; alsdann werden Sie auch,
mit christlich frommem Sinne Christum pred
wahre göttliche Leben bei Andern befördern u
dem Geiste Jesu beseelen. So erfüllen S
schönen Beruf eines christlichen Religions
Ist das nun Ihr ernster Wille, auf diesem L
dige christliche Lehrer zu werden, und sich
Zwecke auf eine würdige Art in unsrer a
Prediger-Anstalt vorzubereiten: so gelobe die
Ihnen mit der rechten Hand.

(Hierauf gelobten die Aufzunehmenden

zen und im Herzen: so wird auch durch Sie das Reich Gottes auf Erden wachsen und zunehmen. Dazu verleihe Ihnen Gott, der Allgütige, seine Kraft von oben, und lasse alle Ihre wahrhaft christlichen Bemühungen wohl gelingen! Gott segne Sie und uns Alle! Amen.

---

### 5.

Heiliger Vater, heilige uns in deiner Wahrheit; dein Wort ist Wahrheit. Amen.

Sie wollen sich, meine werthgeschätzten Freunde, unter unsrer Anleitung zu würdigen christlichen Lehrern bilden, und als solche schon hier in diesem Tempel auftreten; und Sie sollen daher, nach bereits abgelegten Proben heute feierlich in die akademische Predigergesellschaft aufgenommen werden. Sie kennen schon die Pflichten, die Sie als Mitglieder derselben zu beobachten haben; und wir *) können nur innigst wünschen, und Sie heute väterlich dazu ermahnen, diese Pflichten treu und redlich zu erfüllen, um sich als würdige Mitglieder zu beweisen. Denn diese Vorbereitung, diese Bildung soll auf ihr ganzes künftiges Leben, auf Ihre ganze künftige Amtsführung und Seelsorge kräftig einwirken. Wollen Sie nun in dieser Absicht auch

*) Die Mitglieder der theol. Fakultät, in deren Mitte der jedesmalige Dekan vor dem Altar die Anrede an die neu aufzunehmenden Mitglieder des homiletischen Seminariums hält.

in diesem Tempel öfter als Lehrer auftreten; w
Sie von jener heiligen Stätte das Evangelium ve
digen, Ihre Zuhörer belehren, ermahnen, warnen,
sten, beruhigen; so müssen Sie sich auch die wi
Frage vorhalten; Wie kann und soll der christliche
rer würdig auf der Kanzel auftreten? Denn diese
ge verdient, besonders in unsern Tagen, unser en
ches Nachdenken; und wenn ich diese Frage im A
meinen nach meiner innigen Ueberzeugung so beant
te: „der christliche Lehrer soll auf der Kanzel wü
rdig auftreten:" so wünsche ich dieser Beantwo
in ihrer Ausführung, so weit die Kürze der Zeit
erlaubt, wie dieses geschehe, und warum es gesch
solle, Ihre volle Beherzigung.

Erstlich darf der christliche Lehrer nicht mit th
logischer Gelehrsamkeit auf der Kanzel pra
wollen. Dieß verriethe große Eitelkeit und Unverst
Zwar muß jeder Religionslehrer mit gelehrten Ken
sen ausgerüstet seyn, wenn er nicht zum großen N
theil seines Amtes und Ansehens überall schimpf
Blößen geben will, und wenn seine Vorträge nich
ein leeres und gemeines Gerede ausarten sollen.
sein Hauptgeschäfte muß seyn, sich mit dem Geist
Christenthums innigst vertraut zu machen, um d
unter seiner Gemeinde immer weiter zu verbreiten.
soll wahres Christenthum lehren, das Evangelium
digen, und fromme Gefühle wecken und nähren, u
ne Schüler und Zuhörer zu frommen Christen, zu
Staatsbürgern und zu gehorsamen Unterthanen zu
den; aber er soll keine gelehrten Streitigkeiten,
alte noch neue, auf die Kanzel bringen, wovon
Volk nichts versteht, worüber es gar nicht zu urt
vermag, und wodurch es von der Hauptsache des
stenthums, welche allein Noth thut, ganz abgeleitet

durch Kunst seyn zu wollen. Die ächte christliche Beredtsamkeit wirkt mächtig auf die Herzen der Zuhörer, ohne glänzen zu wollen; denn sie hat ihren Grund in den ehrwürdigen Wahrheiten selbst, in dem Reichthum christlicher Gedanken und in der Fülle christlich religiöser Gefühle, welche der Religionslehrer kräftig und mit Wärme ausspricht; sein Herz macht ihn beredt. Und so ist der ächte christliche Redner auch in der Art des Vortrags bescheiden und *demüthig*. Er will nicht *seine* Ehre, sondern sucht nur Gottes und Jesu Ehre; er will nur Gutes wirken und christlichen Sinn verbreiten, aber nicht mit seinen Gaben prunken; er hat bloß seine hohe Bestimmung, fromme Christen zu bilden, vor Augen; und diese erhält ihn in der Demuth.

Endlich muß der christliche Lehrer *demüthig* auftreten *auch in der Haltung seines Körpers, und in seiner Aussprache*. — Er darf nicht mit stolzer, selbstgefälliger Miene auf der Kanzel erscheinen, nicht durch ein künstliches Gebährdenspiel gefallen wollen, als wenn er auf einer Schaubühne stünde, noch durch eine erkünstelte, empfindsame, schmachtende Sprache Beyfall zu erringen suchen, noch weniger in einem anmaßenden und gebieterischen Tone zu seinen Zuhörern sprechen; sondern sanft und demuthsvoll muß seine Sprache, bescheiden muß sein Auftritt auf die Kanzel seyn. Dieß fordert die Würde und die hohe Bestimmung des evangelischen Lehramtes. Der Lehrer steht nicht da, um eitle, den Schauspielern abgelernte Künste zu zeigen, so nothwendig es auch für ihn ist, bey seinen Vorträgen in körperlicher Haltung und in der Aussprache der *Natur* treu zu bleiben; sondern er steht da, um durch einen herzlichen Vortrag der Lehre Jesu seinen Zuhörern gute und fromme Gesinnungen einzu-

aber nicht für seine Ohren; er seufzt über einen f
Lehrer, der seiner höhern Bestimmung so wenig
denk ist, daß er auf heiliger Stätte nur seiner E
fröhnt, nur von der horchenden Menge bewunder
will, anstatt daran zu denken, wie er seinen Zu
die christlichen Wahrheiten recht verständlich un
dringend vortragen könne. Nein! demüthig s
christliche Lehrer auf der Kanzel erscheinen, nic
heilige Stätte durch hoffärtigen Sinn entweihen.

Es ist eine leere Ausrede, womit man solche
teln Wortprunk zu beschönigen sucht: „man wol
Christenthum durch Beredtsamkeit auch den Gebi
empfehlen." Allerdings muß sich der künftige
gionslehrer mit den Grundsätzen ächter Beredsamke
kannt machen, und sich des Reichthums seiner S
zu bemächtigen suchen; er darf kein kräftiges Mitte
schmähen, wodurch er dem wahren Christenthum
gang zu den Herzen seiner Zuhörer verschaffen
Aber solche hochtrabende Reden, die von bloßem
prunke strotzen, sind von wahrer Beredsamkeit seh
schieden. Die echte Beredsamkeit findet ihren S
der Wahrheit, Würde und Erhabenheit ihres G
standes selbst, und verschmäht alles prunkende F
werk; sie strömt aus der reinen Quelle höherer, fi
aufhörlich drängender Gefühle, sie will durchaus n
Wahre und Echte, keinen bloßen Schein; sie will
Gründe kräftig wirken, nicht aber durch schöne
blenden. — Das Evangelium empfiehlt sich ab
wiß durch innere Wahrheit und Würde, und beda
eiteln Wortgepränges nicht. Rede man nur vor
zen, so wird es gewiß wieder zu Herzen gehen:
Reichthume klarer Gedanken und der Fülle rein
fühle gebricht es gewiß auch nicht an Worten.
fromme Religionslehrer ist alsdann beredt, ob

dung den Kirchenbesuch leicht verleiden könnten, und daß es daher hohe Zeit ist, schon auf Akademieen durch Prediger-Seminarien mehr Aufmerksamkeit und Sorgfalt auf die Ausbildung künftiger Prediger zu verwenden. Allein wenn die sogenannten Gebildeten so **verbildet** sind, daß selbst eine wohlgeordnete und gut gehaltene christliche Predigt ihnen nicht zusagt, wenn sie nicht durch schauspielerische Künste einen neuen Reitz für Gesicht und Gehör erhalten hat: so verrathen sie in der That so wenig christlichen Sinn, daß es ein weit geringerer Verlust für die christliche Kirche seyn würde, wenn solche Unbeschnittene an Herzen und Ohren (Apostelgesch. 7, 51) ganz von unsern christlichen Versammlungen wegblieben, als wenn man ihnen zu Liebe, bloß um ihre Augen und Ohren zu belustigen, die ehrwürdigen Lehren des Christenthums durch Schauspielerkünste schmackhafter zu machen suchen wollte. Christliche Lehrer sollten mehr Achtung für die Würde der Religion und für die Ehre ihres Lehramtes haben, als daß sie sich zu solchen Künsten herabwürdigten, oder gar darauf **stolz** seyn wollten.

**Demüthig** sollen christliche Lehrer auf der Kanzel auftreten, wenn sie würdige Lehrer seyn wollen. Und daran muß man sich früh gewöhnen, um so mehr, da junge Prediger sich so leicht verleiten lassen, ihre Rednerkünste bemerklich zu machen, und gerade durch eine solche Eitelkeit sich weit von dem Pfade der Demuth zu entfernen. Früh muß man sich den Grundsatz tief einprägen, daß man als christlicher Lehrer **nicht sich**, sondern Andern zu predigen habe. — Dieß muß auch Ihnen zur Warnung dienen, meine jungen Freunde! Nie vergessen dürfen Sie die Heiligkeit der Kanzel, die auch Sie in diesem Tempel in Zukunft betreten wollen. Treten Sie nie anders, als mit Demuth auf! Ihr

flößen. Sey nur sein Herz voll von den wich[tigen]
christlichen Wahrheiten; bleibe er nur in seinem [Vor-]
trage der Natur getreu (wozu er sich freylich früh [ge-]
wöhnen muß), daß weder seine Stellung, noch [seine]
Aussprache den Zuhörern auffalle; so wird er auch [die]
Herzen derselben zu ergreifen wissen, ohne zu schau[spie-]
lerischen Künsten, welche gar nicht zu den ruhigen [und]
ernsthaften, nur auf das Heilige gerichteten religi[ösen]
Vorträgen passen, seine Zuflucht zu nehmen; und [die]
reine, unverdorbene Natur, welche überall unsere [Füh-]
rerin seyn muß, wird schon der Stimme den rech[ten]
Ton, und dem Körper die rechte Haltung geben.

Es ist überhaupt ein großer Fehler unsers Zei[tal-]
ters, daß man die heilige Stätte, von der das Ev[an-]
gelium verkündigt werden soll, in eine Schaubü[hne]
verwandeln will, theils aus Nachahmungssucht und [Ei-]
telkeit, um die Aufmerksamkeit der Zuhörer durch [wohl-]
klingende Töne und lebhafte Gebährdensprache eb[en so]
zu fesseln, wie man das von geschickten Schauspie[lern]
gewohnt ist, theils um dadurch, wie man sagt, zu [ver-]
hüten, daß unsre Kirchen nicht ganz von gebildeten [Zu-]
hörern verlassen werden, oder vielmehr um diese wi[eder]
zum Kirchenbesuche anzulocken. Daher das Affectir[te,]
Gekünstelte und Unwürdige so mancher Religionsvortr[ä-]
ge, in denen man so ganz den heiligen, frommen G[e-]
fühlssinn vermißt, von dem doch die christlichen Le[hrer]
ganz durchdrungen seyn sollten, wenn sie die Her[zen]
ihrer Zuhörer für die Religion Jesu gewinnen wol[len.]
Es ist zwar nicht zu läugnen, daß schon von manch[en]
Kanzeln ganz geschmacklose, gedankenarme und kraftl[ose]
Predigten mit unverzeihlicher Sorglosigkeit, in ganz [ge-]
meiner Sprache oder wohl gar in unausstehlichen N[ach-]
tönen und mit abstoßender Kälte gehalten werden, w[el-]
che selbst christlich gesinnten Christen von einiger B[il-]

## 6.

### Geliebte Jünglinge und Freunde!

Sie sind heute um diesen Altar versammelt, um feyerlich unter die Mitglieder des homiletischen und katechetischen Seminars aufgenommen zu werden. Sie wollen in die Gesellschaft derer eintreten, welchen obliegt, auch von der heiligen Stätte dieses Tempels einer christlichen Versammlung das Evangelium zu predigen. — Ein lobenswerther Entschluß; denn wie könnten Sie sich auf Ihren wichtigen Beruf, als christliche Lehrer und Seelsorger mit seligem Erfolge zu wirken, schon auf unsrer Universität würdiger vorbereiten, als auf diesem Wege, den Sie jetzt betreten wollen? — Es ist aber auch ein wichtiger und bedenklicher Entschluß, der eine sehr ernste Seite hat, der Ihr ganzes Nachdenken und manche Aufopferung verlangt. Es ist nicht genug, daß man als Mitglied dieses Instituts sich in diesem Tempel nur im Predigen übt; nein! man muß auch, schon als Jüngling, würdig an dieser Stelle auftreten, wenn man kräftig auf das Gemüth seiner Zuhörer wirken und sie zu guten und edlen Menschen, zu frommen Christen bilden will. — Um den Gesetzen dieses Institutes zu genügen, muß man mit wahrhaft christlichem Sinne diese heilige Stätte betreten.

Ohnehin haben die akademischen Prediger-Seminarien in neuern Zeiten manchen Tadel erfahren, theils weil die Studierenden wegen ihrer übrigen Geschäfte sich noch nicht ganz dem Predigerfache widmen könnten; theils weil sie gewöhnlich in das vielfach bewegte, ja wohl stürmische akademische Leben verflochten, noch nicht den frommen Ernst und den religiösen Sinn zu ihren

ganzes Herz muß von christlich = religiösen Gesi durchdrungen seyn, wenn Sie wahren Nutzen in Kirche Gottes stiften und ächte Seelsorger seyn len. Das sollen Sie aber seyn, nicht bloß Predi und Redner. Das Seelenheil derer, zu denen Si den, muß Ihnen stets am Herzen liegen; und große und erhabene Beyspiel Jesu, unsers Herrn Meisters, muß Ihnen immer vor Augen schweben!

Ist dieß nun Ihr ernstlicher Wille, Sich mit chen rein = christlichen und demüthigen Gesinnungen der akademischen Predigergesellschaft auf eine wü Art zu einem künftigen christlichen Lehramte vorzube ten: so gelobe mir dieß Jeder von Ihnen mit der r ten Hand an!

(Hierauf gelobten die Aufzunehmenden an.)

Nach dieser öffentlichen Angelobung werden nun auch feyerlich von der Theologischen Facultät die akademische Predigergesellschaft aufgenommen. Gott erhalte und stärke den frommen und demüthig Sinn in Ihrer aller Herzen, daß Sie Sich würdig einem künftigen Lehramte in der Kirche Gottes vo reiten, und dereinst durch gottseligen und demüthi Sinn als ächte Seelsorger und Pfleger der I anvertrauten Gemeinden, und als treue Arbeite dem Weinberge des Herrn erfunden werden! Gott Sie und uns Alle! Amen.

Ernste eines würdigen Religionslehrers unvereinbar sind; — Allein eben deswegen werden nur solche in das hiesige Prediger-Seminarium aufgenommen, welche schon geraume Zeit studiert haben und nun am Ende ihrer akademischen Laufbahn stehen. Solche junge Männer können sich eher vom akademischen Geräusche entfernt halten und sich ganz ihrer künftigen Bestimmung widmen. Um so mehr werden sie alsdann, wenn es ihnen nur Ernst ist, mit ihren praktischen Uebungen auch schon auf der Hochschule mit religiösem Sinne die Kanzel betreten; und, da sie ohnehin ein eingezogenes Leben führen müssen (denn dieß ist eine Hauptbedingung unsers Prediger-Seminars) auch mit Segen auf ihre Zuhörer wirken, und wahre Erbauung stiften. —

Auf diese Weise möchten sich gar wohl die allerdings scheinbaren Einwendungen gegen die akademischen Prediger-Seminarien beseitigen lassen; denn es kommt alles nur auf die rechte Einrichtung solcher Institute auf Akademien an.

Und so können denn auch die akademischen Seminarien mit großem Nutzen für die künftige Amtsführung, selbst neben andern, größern Instituten, sehr wohl bestehen. Nur freylich muß über die Reinheit der Sitten und einen tadellosen Lebenswandel der Mitglieder sorgfältig gewacht und streng darauf gehalten werden; denn sonst verlieren solche Seminarien mit Recht alle Achtung. — Dieses fordern auch die Gesetze unsers Predigerinstituts, auf welche Sie, meine jungen Freunde, heute feyerlich verpflichtet werden sollen. — Wie könnte man auch so dreiste seyn, und in Predigten Gesinnungen heucheln, welche unserm Herzen ganz fremd wären? Wie dürften wir es wagen, Christum zu predigen, ihn in seiner moralischen und religiösen Größe

Vorträgen brächten, der doch nöthig sey, wenn die
müther der Zuhörer dadurch mächtig ergriffen w
sollten. — Es ist auch nicht zu läugnen, daß
Wahres und Treffendes in diesen Vorwürfen enth
sey, zumal wenn nicht mit der gehörigen Sorgfalt
solche Seminarien gewacht, und nicht jedes unwü
Mitglied sogleich daraus entfernt wird. —

Dennoch gilt auch hier, daß der Mißbrauch
wahren Gebrauch nicht aufhebe; theilweise Geb
überwiegen nicht den vielfachen Nutzen solcher aka
schen Institute, die man in vorigen Zeiten lange
sehr ungern auf manchen Hochschulen vermißt hat.
Es ist zwar gar nicht zu zweifeln, daß in solchen P
diger-Seminarien, in welchen die Mitglieder nach
endeter akademischer Laufbahn sich ganz und bloß
praktischen Fache widmen, mehr für ihre praktische
stimmung geschehen kann, als dieß auf Hochsch
möglich ist. Aber wie viele solcher praktischen In
ten besitzt denn noch zur Zeit unsre teutsche evange
Kirche? Sollen also so viele hundert studierende T
logen auf Akademien zu ihrer praktischen Bestim
ganz ungebildet bleiben, und bloß darum, weil di
demischen Institute nicht ganz das leisten, was
größern Anstalten leisten können? Wie hart, wi
gerecht wäre dieß? Und gesetzt auch, es würden
len evangelischen Landen solche Landes-Seminari
gelegt, so würden doch ähnliche Seminarien auf
gelischen Hochschulen noch nicht überflüssig w
sondern noch immer eine sehr gute Vorbereitung
nen höhern Instituten gewähren. — Wichtiger
ist allerdings der andere Vorwurf, denn das M
eines akademischen Seminars bleibt ja doch in
akademischen Verhältnissen, die ihn zu mancherl
streuungen hinreissen können, welche mit dem fr

Auf diese Ihre feyerliche Angelobung nehme ich Sie nun im Namen der theologischen Facultät zu wirklichen Mitgliedern des homiletischen und katechetischen Seminars auf. —

Du aber, gütiger, liebevoller Vater, der du deinen Sohn gesandt hast, um ein Reich der Wahrheit und Tugend, ächter Religion und Frömmigkeit auf dieser Erde zu stiften, schenke auch diesen künftigen Arbeitern in dem Reiche deines Sohnes deinen Geist, der ihre Herzen heilige, und sie leite und führe auf ebner Bahn, daß sie mit heiliger Begeisterung dein Werk fördern und dereinst untadelhaft vor dir erfunden werden. Segne sie, segne uns Alle, Du unser Aller treuer Vater! Amen! —

---

7.

Werthgeschätzte Jünglinge!

Betrachten wir nur mit einiger Aufmerksamkeit den erhabenen Inhalt, das geistige Streben, die seligen Wirkungen der Religion Jesu für Geist und Herz, im Großen, wie im Kleinen: so werden wir uns leicht überzeugen, daß sie eine wahrhaft göttliche Religion sey, die vom Himmel stammt, die uns über alles Gemeine und Irdische zum Geistigen und Himmlischen erhebt, und Zeit und Ewigkeit auf das Engste verknüpft. Gewiß ist sie die reinste und reichste Quelle alles Wahren, Guten und Großen: in ihr liegen verborgen alle Schätze himmlischer Weisheit, Ruhe und Zufriedenheit; nur sie schenkt uns die reinsten Religionskenntnisse, die

darzustellen, wenn uns nicht selbst sein Geist be
Wie könnten wir Christum mit dem Munde beke
und doch die Kraft seiner Lehre an unserm eigen
zen verläugnen? Wie dürften wir uns mit der
nung schmeicheln, daß unsere Ermahnungen bey de
hörern etwas fruchten würden, wenn diese von an
sen, daß wir sie selbst nicht befolgen? Wie erw
daß unsere Aufforderungen und Warnungen unsere
hörern zu Herzen gehen würden, wenn sie uns
nicht von Herzen gehen? Nein! innigst durchdr
müssen wir seyn von der Wahrheit und Würde der
ligion Jesu, und sein Geist muß sich in unserm J
spiegeln, wenn wir segensvoll auf unsere Zuhörer
ken wollen. —

Und so hat die theologische Facultät auch zu
nen, Werthgeschätzte Jünglinge, das gute Zutr
daß Sie den Ihnen bekannten Gesetzen des Ins
gemäß nicht nur einen unbescholtenen Lebensw
führen, sondern sich auch beeifern werden, die
genden christlichen Religionswahrheiten mit Würd
Nachdruck in diesem Tempel vorzutragen, mit wa
frommem Sinne die Zuhörer zu ermahnen, zu tr
zu beruhigen, und sich so auf eine würdige
Ihrer künftigen Bestimmung vorzubereiten. —
aber gewiß zu Ihrer eigenen Ermunterung und
kung in den gefaßten guten Entschlüssen nicht
beytragen wird, wenn Sie Ihren festen Vorsa
Gesetze dieses Predigerinstituts treu zu befolgen,
an diesem Altar, feyerlich durch einen Han
bekräftigen: so gebe ein Jeder von Ihnen hiera
die rechte Hand!

(Hierauf erfolgte die Angelobung durch Handschl
einem Jeden.)

und ihr Vertrauen auf Gott bei allen ihren Leiden und oft traurigen Schicksalen durch das Christenthum zu befestigen? Welch ein schöner und erhabener Beruf eines christlichen Religionslehrers!

Aber wer sieht hier nicht, daß, um einen solchen schönen und erhabenen Beruf treu zu erfüllen, der Religionslehrer selbst ein weiser, guter und frommer Mensch seyn muß? Wie kann der Lehrer andere durch die reine Lehre Jesu erleuchten, wenn es ihm selbst an Licht gebricht? Wie Andere belehren und sie von Aberglauben und Unglauben heilen, wenn er selbst daran krank liegt? — Wie kann er Andere zur christlichen Tugend und Frömmigkeit mit Wärme ermahnen, wenn er selbst noch nicht die Kraft der Religion Jesu an seinem Herzen erfahren hat? Wie Andere beruhigen und trösten, wenn es in seinem eignen ungebesserten Herzen öde ist, und wenn es ihm selbst an himmlischen Troste aus der Lehre Jesu fehlt? Kurz — wie kann er Andern mit Kraft und Innigkeit predigen, wenn er selbst verwerflich ist? —

Hier haben Sie nun, meine jungen Freunde, einen Spiegel, worin Sie sich selbst beschauen mögen. Es ist nicht genug, daß der künftige Religionslehrer sich nur Kenntnisse auf Akademien verschafft; er muß früh anfangen, an seiner eignen religiösen Bildung zu arbeiten, damit er nicht ein unnützer Knecht in dem Dienste Jesu werde. — Wie beklagenswerth sind daher nicht die studierenden Theologen, welche nur ihrem Vergnügen auf Akademien leben, oder sich wohl gar einer wilden Rohheit überlassen! Noch beklagenswerther aber sind die christlichen Gemeinden, welche dereinst, anstatt fromme Seelenhirten zu erhalten, sich mit solchen schlechten Miethlingen begnügen sollen.

kräftigsten Ermunterungen zu allem, was recht un ist, und die beruhigendsten Trostgründe in jede unseres Lebens, denn sie richtet unsere Blicke zum mel und in die Ewigkeit. — Der Lehrer und V diger einer so reinen, geistigen und segensvollen gion zu seyn, ist daher auch unläugbar der schön erhabenste Beruf, der uns nur immer zu Theil w kann. Denn was kann geist- und herzerhebender als Jesum Christum zu predigen — ihn ganz, w lehrte und lebte, in Wort und That — in seinem ßen unübertrefflichen Beispiele den Zuhörern tre lebendig zu schildern und ihn gleichsam vor Augen malen; das große Gottesreich, das Jesus auf E gründete, selbst möglichst zu befördern und an i festerer Begründung und weiterer Ausdehnung dess mit aller Anstrengung zu arbeiten? Was kann verd licher seyn, als die göttlichen Wahrheiten, welche J sus predigte, weiter auszubreiten, seine trefflichen lehrungen über Gott, seine erhabenen Eigenschaften, sonders seine unermeßliche Weisheit, seine unbegrä Vaterliebe, hohe Heiligkeit und Gerechtigkeit, über ne allwaltende Vorsehung, und über dessen reine geistige Verehrung durch treuen Gehorsam gegen s heiligen Gebote, durch lebendigen Glauben an ihn, festes Vertrauen auf ihn; endlich die Belehrungen J über unsere höhere Bestimmung auf Erden und über sere frohen Aussichten in eine allvergeltende Ewig Andern mitzutheilen? Was kann wichtiger seyn, als Menschen nach der Lehre und dem Beispiel Jesu zu lem, was recht und gut und edel ist, und was rein uneigennützige Gottes und Menschenliebe unerläßlich uns fordert, kräftig und nachdrücklich zu ermunter Was könnte wohl belohnender seyn, als bekümmer Seelen aus der Lehre Jesu zu trösten, Niedergebeug mit christlichen Beruhigungsgründen wieder aufzurichten

Auf diese Ihre feierliche Angelobung nehme ich
e nun im Namen der theologischen Fakultät zu Mit-
edern des hiesigen homiletischen und katechetischen Se-
nars auf, und wünsche, daß Ihre Bemühungen zum
ohl der evangelischen Kirche gereichen mögen.

Du aber, Allgütiger, der Du Jesum Christum,
inen Sohn, zum Heil der Menschheit in die Welt
endet hast, verleihe Deinen Segen, daß Dein Reich
f Erden durch die treuen Diener des Evangeliums im-
r weiter ausgebreitet werde, und wir alle durch ächte
istliche Frömmigkeit und Tugend zu dem großen Ziele
angen mögen, das Du uns Allen vorgesteckt hast
ch Jesum Christum, unsern Herrn. Amen. —

Um so mehr müssen sich's akademische Zög-
rer angelegen seyn lassen, solcher Rohheit der
renden kräftig entgegen zu arbeiten, nicht nur
legentliche Ermahnungen und Hinweisungen auf
künftigen wichtigen Beruf, sondern auch durch
sche Lehr = und Bildungsanstalten, dergleichen
gen Seminarien sind. Hier werden künftige
lehrer nicht nur zu christlichen Vorträgen geh
bereitet; sondern sie sind auch an besondere
gebunden, wodurch sie zu einem anständigen
stößigen Betragen verpflichtet werden, sowohl
eigenen religiösen Bildung, als damit die Ehre
tung des akademischen Gottesdienstes nicht
werde.

Ihnen, Werthgeschätzte Jünglinge, sind die
setze schon bekannt, und sie liegen zu sehr in
tur solcher praktischen Anstalten, als daß Sie
selbst geneigt seyn sollten, diese pünktlich zu be
Wir haben daher auch das gute Zutrauen zu
daß Sie sich in beiden praktischen Anstalten
würdige Art zu Ihrem künftigen Lehrerberufe vor
und sich stets Ihre eigne religiösmoralische Bildung
angelegen seyn lassen. Auf diesem Wege der
Frömmigkeit im Geiste Jesu werden Sie sich
dig fühlen, jene heilige Stätte zu besteigen und
zu belehren, zu ermahnen, zu trösten und zu be
und so werden Sie alsdann desto geschickter, de
Seelsorgerstelle mit Segen zu bekleiden. — Die
feierliche Versammlung an diesem Altare ford
von Ihnen ein feierliches Bekenntniß, daß Sie
setzen der praktischen Bildungsanstalt gemäß leb
sich darin zu Ihrem künftigen Lehrerberufe wür
bereiten wollen. Dieses gelobe nun ein Jeder v
nen durch einen Handschlag.

(Hierauf erfolgte von jedem dieser Handsch

nicht die freie, kräftige, feurige Rede erwarten, wie wir sie vor einem halben Jahre von meinem allverehrten Hrn. Vorgänger im Prorectorate vernommen haben. Die Beredsamkeit ist ohnehin eine seltene, nicht jedem Lehrer verliehene Gabe; uud am wenigsten hat sich das Alter dieser schönen Himmelsgabe zu erfreuen. Denn wie sollte sich die bedächtliche Ruhe des Alters zu der mächtigen, alles ergreifenden und mit sich fortreißenden Kraft des Redners erheben können? wie der Frost des Greisen, dessen Blut so langsam durch seine Adern schleichet, sich plötzlich in das allbelebende Feuer des Redners verwandlen, das alle seine Adern dnrchglühet? — Erwarten Sie also von mir nur ruhige Worte, wie sie meinem Alter geziemen. —

Dasselbe Gefühl meiner Altersschwäche aber hätte mich freilich überhaupt von der Uebernahme des Prorectorats abschrecken sollen, zumal nach dem so musterhaften Prorectorate meines verehrten Hrn. Vorgängers, der mit so weiser Umsicht, aber auch mit so viel Feuer und Energie das Regiment geführt hat. Welcher Abstand! Welches Wagestück! — Nur das rege Gefühl meiner Pflicht, so lange Lasten zu tragen, als ich vermag, verbunden mit so mancher angenehmen Hoffnung kräftiger Unterstützung, konnte mich's wagen lassen, noch einmal das Prorectorat zu übernehmen. Hauptsächlich aber stärkte mich in meinem allerdings gewagten Entschluß (zumal wenn ich meine vielen übrigen, besonders Lehrgeschäfte bedenke) das feste Vertrauen zu der nachsichtsvollen Güte des illüstern Senats, und der verehrten Beisitzer des engern Conciliums gegen mich, daß sie mich mit Weisheit leiten und mit ihrem Ansehen kräftig unterstützen werden. Vorzüglich vertraue ich auf Sie, hochgeehrtester Herr Universitäts-Amtmann,

Um so mehr müssen sich's akademische Religi
rer angelegen seyn lassen, solcher Rohheit der
renden kräftig entgegen zu arbeiten, nicht nur du
legentliche Ermahnungen und Hinweisungen au
künftigen wichtigen Beruf, sondern auch durch
sche Lehr = und Bildungsanstalten, dergleichen di
gen Seminarien sind. Hier werden künftige Rel
lehrer nicht nur zu christlichen Vorträgen gehöri
bereitet; sondern sie sind auch an besondere G
gebunden, wodurch sie zu einem anständigen und
stößigen Betragen verpflichtet werden, sowohl z
eigenen religiösen Bildung, als damit die Ehre un
tung des akademischen Gottesdienstes nicht ge
werde.

Ihnen, Werthgeschätzte Jünglinge, sind diese
setze schon bekannt, und sie liegen zu sehr in der
tur solcher praktischen Anstalten, als daß Sie nicht
selbst geneigt seyn sollten, diese pünktlich zu beoba
Wir haben daher auch das gute Zutrauen zu I
daß Sie sich in beiden praktischen Anstalten auf
würdige Art zu Ihrem künftigen Lehrerberufe vorber
und sich stets Ihre eigne religiösmoralische Bildung
angelegen seyn lassen. Auf diesem Wege der w
Frömmigkeit im Geiste Jesu werden Sie sich erst
dig fühlen, jene heilige Stätte zu besteigen und A
zu belehren, zu ermahnen, zu trösten und zu beruh
und so werden Sie alsdann desto geschickter, dereinst
Seelsorgerstelle mit Segen zu bekleiden. — Doch
feierliche Versammlung an diesem Altare fordert
von Ihnen ein feierliches Bekenntniß, daß Sie den
setzen der praktischen Bildungsanstalt gemäß leben,
sich darin zu Ihrem künftigen Lehrerberufe würdig
bereiten wollen. Dieses gelobe nun ein Jeder von
nen durch einen Handschlag.

(Hierauf erfolgte von jedem dieser Handschla

schändlichen Verläumder unsrer Universität durch die hier herrschende Ruhe und Ordnung beschämt werden. Um so mehr aber fordere ich Sie alle auf, geschätzte Mitbürger der hiesigen Hochschule, daß Sie sich ernstlich angelegen seyn lassen, durch Erhaltung der guten Ordnung Ihren guten Ruf hier immer fester zu begründen, und die auswärtigen Verläumdungen immer kräftiger zu zerstreuen. Ich habe daher das feste Zutrauen zu Ihnen, daß Sie auch in meinem Prorectorate Ruhe und Ordnung zu erhalten sich bestreben werden. Ich werde dieß gewiß auch als einen neuen Beweis Ihrer mir bisher geschenkten Liebe ansehen, wenn Sie meiner ohnehin beschränkten und der geistigen Fortbildung eines sehr großen Theils von Ihnen gewidmeten Zeit möglichst schonen, da ohnehin mein Alter eine überspannte Anstrengung meiner Kräfte nicht mehr zu ertragen vermag. — Behalten Sie übrigens stets Ihr akademisches Ziel vor Augen, durch Fleiß und Eifer für Ihre Wissenschaft sich zu würdigeu und brauchbaren Staatsdienern zu bilden. Jeder andre Zweck, der Sie von Ihrem Hauptziel abführen könnte, sey und bleibe Ihnen fremd!

Und hiemit könnte ich schließen, da mit diesen wenigen Worten, die ich gesprochen, der Hauotzweck, warum ich hier stehe, erreicht scheinen könnte. Allein, da es unschicklich scheinen möchte, die hochverehrte Versammlung um dieser wenigen Worte willen hieher bemühet zu haben: so erlauben Sie mir, noch etwas Weniges über einen Gegenstand, der die Aufmerksamkeit jedes Nachdenkenden verdient, ich meine über den jetzt gewaltig sich ausbreitenden Mysticismus, in dieser Stunde zu sprechen. Erwarten Sie nicht, daß ich durch eine weitläufige Erörterung dieses Gegenstandes, oder durch eine historische Untersuchung des Mysticismus un-

da ich mir mit Ihrer Liebe und mit Ihrem Zu[...]
schon seit Ihren frühern Jahren schmeicheln durfte. [...]
Ihnen habe ich die meisten Geschäfte, die sie mit [...]
schaftlich erleichtern werden. Mit Ihrer genauen Ke[...]
niß der neuen Statute und Gesetze, so wie unsrer [...]
zen akademischen Verfassung, werden Sie gefälligst [...]
Gedächtniß anfrischen, und mit Ihrem richtigen [...]
mit Ihrem treffenden Geschäftsblick mir in meiner [...]
führung zu Hülfe kommen. Denn ich werde stets, [...]
ner Pflicht, die ich als Prorector habe, treu, [...]
die Statute und Gesetze halten, wenn auch meine [...]
Individualität, die nur für väterliche Disciplin [...]
stimmt ist und die Handlung nie vom Handelnden [...]
trennen vermag, etwas Anders wünschen ließe. — D[...]
auch der Prorector ist wieder einer höhern Obrigkeit [...]
terworfen und derselben verantwörtlich. —

Dieß bitte ich besonders Sie, theuerste Commi[...]
nen, wohl zu beherzigen. Sie wissen es, daß ich [...]
diene, wo ich kann, auch mit Aufopferung; aber [...]
die Gesetze vermag ich nichts, und wenn mir das [...]
bluten möchte. Aber Unparteilichkeit soll mein [...]
Gesetz seyn; nur für die Rechtlichkeit nehme ich [...]
wo ich Sie finde; aber Schlechtigkeit ist meiner [...]
verhaßt und empört mein Innerstes. Noch weniger [...]
eine Partei, als solche, begünstigt werden; es sollen [...]
Parteien seyn. O möchte doch die Zeit nicht ferne [...]
wo alle Parteien aufhören, und sich zu einem [...]
Ganzen für bloß akademische Zwecke unter obrigkeitlich[...]
Schutze vereinigen! Man hat zwar alle Ursache, mit [...]
Ruhe und Ordnung, welche die hier Studirenden bis[...]
beobachtet haben, im Ganzen genommen und in [...]
gleich mit andern Universitäten, zufrieden zu seyn; [...]
ich freue mich, daß die bösen Gerüchte, welche sich [...]
Jena allenthalben verbreitet haben, von den Zöglin[...]
unsrer Universität durch die That widerlegt, und

Mysticismus, von dem hier die Rede ist. Unrichtig ist es also, wenn man in unsern Tagen Mysticismus und Pietismus oft mit einander verwechselt. Der Pietismus kann zwar in Mysticismus übergehen, ohne ein solcher an sich selbst zu seyn. Der Pietismus geht vom Buchstabenglauben aus, den man zur Bedingung der wahren Frömmigkeit macht, und er verwechselt wahre Geistesveredlung mit äußern Formen der Frömmigkeit und den Geist der Religion Jesu mit blindem Buchstabenglauben, der alle Vernunft verachtet. Aber der grobe Mysticismus kann auch von tiefsinnigen Philosophemen ausgehen, wenn die Vernunft von einer lebhaften, nach Bildern haschenden Phantasie bestochen wird. Der Pietismus ist nur eine eigene Form des Mysticismus; beyde können auch aus einer guten Quelle fließen; so wie vor 100 Jahren dem Pietismus eben so gehuldigt wurde, wie jetzt dem Mysticismus; nur gewinnt dieser jetzt einen schönern poetischen und sogar philosophischen, oder vielmehr theosophischen Anstrich, als jener; aber man phantasirt hier so gut, als dort; nur jeder auf eine andre Art; und am Ende läuft Alles auf Träumereien und Empfindeleien hinaus, sobald man die Bahn der gesunden Vernunft verläßt; und man setzt Gott, mit dem man sich auf das Innigste vereinigen will, mit der schönsten Gottesgabe, der gesunden Vernunft, in offenbaren Widerspruch. — Und doch ist dieser verschrobene Mysticismus der Götze, dem man in unsern Tagen so willig huldigt, und ihn über alle gesunde Theologie und Philosophie so weit erhebt!

Wie in aller Welt aber konnte dieser Mysticismus, über den man in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, als über eine unglückliche Ausgeburt des beschaulichen Lebens der Mönche und Eremiten, oder der theosophischen Träumereien mitleidig lächelte, auf ein-

ter verschiednen Völkern und in ältern und neuern Zeiten Ihre Geduld mißbrauchen werde, wohlwissend, daß ohnehin an einer schlechten Rede nichts Lobenswerthes ist, als ihre Kürze. Erlauben Sie mir nur einige Worte über den Mysticismus unsrer Zeit, über dessen Beschaffenheit, muthmaßlichen Ursprung, bedenkliche Folgen, und die Pflicht der Universitäten, diesem Mysticismus bei ihren Zöglingen möglichst entgegen zu arbeiten. Aber freilich, wenn ich auch nur diesen Gegenstand gründlich bearbeiten wollte, so würde ich die mir zugemessene Zeit weit überschreiten müssen. Ich sehe mich daher genöthigt, mich nur auf allgemeine Andeutungen einzuschränken, welche alsdann Stoff zu weiterm Nachdenken geben mögen.

Mysticismus ist überhaupt schon seiner Wortbedeutung nach Hinneigen zum Geheimen und Uebersinnlichen, daher Streben nach Vereinigung mit Gott, und Verbindung mit der übersinnlichen Welt; Loßreißen von der gemeinen Sinnenwelt, und dem bloß sinnlichen Erdenleben; also Aufschwung zu einer höhern Idealwelt, und zu einem innern geistigen Leben. — So lange dieses Streben von der Vernunft geleitet wird, und von höhern innern, vernünftigen Gefühlen, so ist dieß reiner Mysticismus. In diesem Sinne war selbst Jesus Christus ein Mystiker; und so kann jeder fromme Christ Mystiker heißen. Allein sobald dieses Streben zu dem Uebersinnlichen nicht von der Vernunft geleitet wird, sobald es in wildes Toben der Gefühle ausartet und die Phanthasie zügellos schwärmt; sobald der menschliche Geist bei seinem Aufschwung zu einer höhern Welt sich in Vereinigung mit höhern Kräften und Geistern wähnt, oder gar sich einbildet, indem man nach Verähnlichung mit Gott strebt, in das Göttliche selbst überzugehen und damit identificirt zu werden: so entsteht der grob

Muth und Thatkraft zu beleben, feuerte auch die ästhetischen Schriftsteller an, den Stoff zu ihren Romanen und Schauspielen (dieser beliebten Modelectüre) aus den Ritterzeiten zu entlehnen. Man blieb aber nicht bey den Humpen, bey den Knappen und dem Waffengeklirr; sondern man mischte auch überall Klostergeschichten, Schilderungen von frommen Nonnen, Heiligen-Legenden, von Ahnungen, Erscheinungen der Verstorbenen, von frommen Einsiedlern und Mönchen, und deren beschaulichem Leben ein. Mußte das nicht die Phantasie erregen, das katholische Leben empfehlen und zum Mysticismus hinleiten? Und nun wurde dieses religiös beschauliche Leben, wo aller Werth des Menschen auf seine innere Anschauungen zurückgeführt wird, sogar von der Modephilosophie mächtig unterstützt. Die Kantische Philosophie, welche vorher so gewaltig despotisirt hatte, daß sich niemand wagte, einen bescheidnen Zweifel laut auszusprechen, hatte nun ausgedient; man durfte nur noch ganz insgeheim Kantianer seyn; die kalten Imperative der Kantischen Moral ekelten die empfindsamen Seelen an. Und allerdings hatte die Religion in der Kantischen Periode ihren eignen Grund und Boden verloren. Und so mußte die religiöse Sprache der Schellingianer alle gefühlvollen Herzen gewinnen; denn sie befriedigte die religiösen Bedürfnisse; und dazu kam noch die poetische Sprache. — Allein gerade diese Philosophie führte zum Mysticismus, durch das beliebte Identitätssystem, wo Alles, auch die entschiedenste Opposition, im Indifferenzpunkte zusammenfließt, und wonach Religion und Poesie Eins ist, und die Phantasie als das Höchste im Menschen, auf den Thron gesetzt wurde, welchen in der Kantischen Philosophie die Vernunft eingenommen hatte. — Kein Wunder also, daß nun der Mysticismus sein Haupt erhob, da selbst so viele denkende Männer, die aus der Schellingischen Schule

mal sein Haupt so mächtig emporheben und aller
sunden Vernunft trotzen? — Hier stoßen wir
auf mehrere Ursachen, welche, unglücklich genug,
sammenwirkten, um das sonderbare Phänomen zu
zeugen. — Der eigne Zeitgeist mag die meiste Sch
tragen, der sich so leicht lebhaften Gefühlen und
feurigsten Enthusiasmus für eine gute Sache hing
Man war der Freigeisterey, die von dem leichtsinn
Volke, das uns siegtrunken, so stolz, so frech höh
ausgegangen war, herzlich müde. Wie konnte der
che Atheismus, der kalte Naturalismus in der Pe
des Unglücks und des Jammers Trost und Beruhi
schaffen? Man kehrte also lieber zum blinden Gla
zurück, oder man nährte in sich die Luftgebilde
erhitzten Phantasie. — Der stolze Feind wurde
das Haupt geschlagen. Ein herzerhebendes Schau
das jedes Deutschen Brust mit Wonne erfüllte!
hat Gott gethan, war die allgemeine Losung.
Herzen wendeten sich also zu Gott. Sehr gut;
hätte man aber längst thun sollen. Allein anstat
vernünftigen Religion zurückzukehren, warf ma
dem Pietismus, und sogar dem Mysticismus i
Arme; weil die vernünftige Religion leider zu ver
telnd geworden war, als daß sie den Herzen die er
Wärme mitzutheilen vermocht hätte. Wo das
von Gefühlen überfließt, kann die kalte Vernunft
mehr befriedigen. — Aber warum kehrte man
zur vernünftigen christlichen Religion zurück,
mit Licht auch Wärme verbindet? — Es müssen
noch andre Ursachen dazwischen liegen, um das R
zu lösen, besonders bey dem gebildeten weiblichen
schlechte. — Ein an sich lobenswerthes Bestreb
Geschichtschreiber neuerer Zeit, die Vorzüge des M
alters hervorzuheben, wo sich der Deutsche in
Kraft zeigte, um auch den jungen Deutschen wied

Weichlichkeit, in Empfindelei und zuletzt in Barbarei versinken.“ — Und so geht der Mysticismus oft in rohe Schwärmerei über, besonders religiöser Art; und zu welchen Ausschweifungen, selbst abscheulichen Verbrechen, religiöser Fanatismus hinführe, lehrt die Geschichte. — Endlich wird auch der Mysticismus durch sein Hinneigen zu dem katholischen Cultus dem Protestantismus äusserst gefährlich. Die neueste Geschichte lehrt, wie viele poetische uud mystische Genies schon zur katholischen Kirche übergegangen sind. Der Protestantismus verlangt vernünftiges Nachdenken, lebt in klaren Begriffen; der Katholicismus hingegen beschäftigt mehr die Sinne und die Phantasie. Der Protestantismus sucht zu enthüllen, was der Katholicismus verhüllt. Und gerade diese letztere Tendenz hat auch der Mysticismus; es ist also kein Wunder, wenn der Mystiker zur katholischen Kirche übertritt. Er verdammt die Vernunft und folgt bloß seinen frommen Gefühlen.

Protestantische Universitäten haben daher vorzüglich die Obliegenheit, diesem mystischen Unwesen, welches das Grab alles vernünftigen Nachdenkens, aller Gelehrsamkeit und Wissenschaft ist, mit allem Ernste entgegenzuarbeiten. Und dieß geschieht am kräftigsten durch möglichste Beförderung klarer Begriffe. Diese flieht der Mysticismus; er gedeiht nur im Dunkel verworrener Begriffe uud Gefühle. Gewöhne man also nur seine Zuhörer an klare Begriffe, daß sie überall nach Gründen fragen, Begriffe entwickeln, Beweise fordern, gehörig sondern und unterscheiden lernen; so werden sie gewiß den Fallstricken des Mysticismus entgehen, der sich sonst in die Gemüther junger Männer bey der größern Stärke ihrer Gefühle und ihrer Phantasie einschmeicheln könnte. — Aber gesunde Vernunft und gründliche Gelehrsamkeit läßt keinen Mysticismus aufkommen. —

hervorgegangen waren, demselben huldigten. — [illegible]
lich möchte ich auch jesuitische Umtriebe als Be[illegible]
rungsmittel des Mysticismus in unsern Tagen be[illegible]
ten; denn der Mysticismus ist die bequemste Br[illegible]
die zum Katholicismus führt; wenn ich nicht befür[illegible]
müßte, wegen einer solchen Vermuthung geheimer [illegible]
chinationen der Jesuitenriecherey beschuldigt zu we[illegible]
wie einst Nicolai und Reiske. Allein diese [illegible]
Menschenklasse, bey der der Zweck die Mittel hei[illegible]
und die selbst nach ihrer Aufhebung unter allerley [illegible]
men sich zu erhalten wußte und sich jetzt wieder [illegible]
tig ausbreitet, ist mir aus der Kirchengeschichte [illegible]
ihre secreta monita et praecepta zu gut bekannt, [illegible]
daß ich einem solchen Verdachte nicht Raum g[illegible]
sollte. —

Allein mögen mehr oder weniger Ursachen den
um sich greifenden Mysticismus befördert haben: [illegible]
schrecke ich doch vor den traurigen Folgen dessel[illegible]
und ich lebe daher noch immer der festen Hoffn[illegible]
daß doch der gesunde Menschenverstand am Ende
siegen wird. Denn mögen noch so gute religiöse Z[illegible]
(wenn nur nicht auch politische!) bey dem groben [illegible]
sticismus zum Grunde liegen: so wird doch off[illegible]
dadurch alles ernste Wissen und vernünftige Nac[illegible]
ken vernachlässigt, herabgewürdigt, verdächtig gem[illegible]
und mit Fleiß unterdrückt; denn der Mensch üb[illegible]
sich bloß seinen augenblicklichen Gefühlen und
Spiel seiner Phantasie. Sehr wahr sagte schon
mehrern Jahren der berühmte Eberhard in seinem [illegible]
des Urchristenthums: „Sollte der Mysticismu[illegible]
Herrschaft erhalten, so würde er unsrer geistigen [illegible]
ein Ende machen; denn wenn das Vermögen z[illegible]
finden — es sey roh oder verfeinert — nicht dur[illegible]
reges und klares Denken geleitet wird, so muß

XLVIII.

## Wünsche eines alten Theologen für das Wohl des Staats und der Kirche in den Großherzogl. Weimarischen Landen.

Jeder Gelehrte hat sich zwar in den Grenzen seines Berufs zu halten, und sollte sich nicht in fremde Regionen verirren, wenn er sich nicht den gerechten Vorwurf einer verwilderten Polyhistorie, oder einer schiefen und einseitigen Ansicht fremder Gegenstände und einer lächerlichen Anmaßung über Dinge, die er nicht versteht, zuziehen will. Eben deßwegen hat sich der Theolog, den sein Beruf zur Betrachtung geistiger Gegenstände hinführt, sorgfältig vor aller Einmischung in politische Discussionen zu hüten, so sehr ihn auch die politischen Ereignisse und Verhältnisse theils wegen ihrer Wichtigkeit, theils aus eigner Neigung interessiren mögen. Am allerwenigsten aber darf er sich in die Staatsrechenkunst im Abgabensystem verirren; sonst könnte er leicht auf skeptische Fragen gerathen, z. B. ob nicht das Deficit in den Staatskassen bey aller übrigens guten Staatsökonomie oft daher komme, daß in

manchen Staaten der Reiche viel zu wenig an de
abgebe in Verhältniß gegen den armen Bürg
Landmann, und ob nicht der Unzufriedenheit d
dern Volksklassen, welche am meisten arbeiten
und doch auch Menschenrechte haben, am besten
beugt werden könnte, wenn die Reichen verhältni
weit mehr zur Mitleidenheit gezogen würden, al
Aber wie leicht könnte hier nicht der Theolog i
suchung gerathen, solche politische Fragen in G
fensfragen zu verwandeln, und, indem er au
leid gegen die niedern Volksklassen alle Lasten b
die Reichen zu wälzen versuchte, sich zur Ungere
gegen diese verleiten lassen. Um so mehr hat
Theolog von solchen politischen Erörterungen
zu halten, und nur bey jeder schicklichen Gel
die Staatsmänner zu wahrhaft menschenfreundlich
christlichen Gesinnungen zu ermuntern. — Al
giebt Gegenstände, wo das Gedeihen der Religi
Kirche in das Wohl des Staats genau eingrei
alle weltliche Macht vergeblich ist, und nur d
gion dem Staate aufhelfen kann. Darüber da
wohl der Theolog sprechen, wenn er es mit dem
wohlmeint. — Und dieß sind die Grenzen, i
sich auch gegenwärtiger Aufsatz halten soll. —

Man klagt über Mangel an Wohlstand,
det darin mit Recht den Grund der Verlegen
Staats, die zur Bestreitung der nöthigen A
erforderlichen Summen aufzubringen. Aber wo
ser Mangel an Wohlstand? Gewöhnlich sucht 
in äussern Umständen, welche sehr nachtheilig
Wohlstand Deutschlands gewirkt hätten und no
ten. Wie viel Elend hat nicht die französisch
sion über ganz Deutschland gebracht? Und 
wird der Wohlstand einzelner Provinzen gehinde

die Erschwerung des Handels und der freyen Gewerbe! Diese Ursachen sind nicht zu läugnen; aber die Antwort genügt doch nicht ganz. Wie sehr hat nicht Deutschland durch die langwierigen und verwüstenden Kriege des 17ten und 18ten Jahrhunderts gelitten! und doch — wie bald hat es sich wieder von den Kriegsdrangsalen erholt und zu einem blühenden Wohlstande wieder erhoben! Dieß ist aber der Fall in unsern Tagen nicht. — Gestehen wir es nur: der Charakter der deutschen Nation hat gelitten durch den Einfluß fremder Frivolität und Irreligiosität! — Vergnügungssucht, Prachtliebe, Verschwendung, Hang zum Genuß ist an die Stelle der alten Arbeitsamkeit, häuslichen Thätigkeit, Sparsamkeit, stillen Eingezogenheit fast in allen Ständen getreten; kein Stand ist mit seiner bisherigen Lage zufrieden; jeder möchte eine Stufe höher steigen in Titeln und Genüssen. Ja selbst die niedern Volksklassen wollen es den höhern in Putz, Bequemlichkeit und Genuß gleich thun; und darüber verarmen sie. Wo kann da ohne Arbeitsamkeit und Sparsamkeit Wohlstand wieder aufblühen? Aeussern Flitterstaat sieht man wohl, aber keine Gediegenheit.

Wie soll aber da geholfen werden? Luxusgesetze, Kleiderordnungen, polizeyliche Maßregeln können zwar allerdings etwas helfen, und sie werden sich auch im Staate nöthig machen; aber sie vermögen doch nicht, den Schaden gründlich zu heilen. Das Hauptmittel, das eine Radicalkur hervorbringt, giebt der Sophronizon in seinem Motto an: „Werden wir besser: so wird Alles besser." — Die Menschen selbst müssen besser werden; sie müssen in sich selbst die stärksten Antriebe zur Arbeitsamkeit, zur Sparsamkeit, zur Mäßigkeit im Vergnügen, zur treuen Erfüllung ihrer Pflichten

rung geschehen. Wir haben schon lange ein bessres Ge-
sangbuch, wenn gleich die Auswahl der Lieder noch b-
ser seyn könnte; und eine bessere Liturgie, an der
noch sehr gebricht, haben wir gewiß, bey den sch
vorhandenen trefflichen Mustern, von der unermüdlich
Sorgfalt des jetzigen geistvollen Oberhaupts der
marischen Geistlichkeit zuversichtlich zu erwarten.
müßte noch für die Verminderung der Wochenp-
digten gesorgt werden, damit nicht die Geistlichen
den überhäuften Amtsgeschäften eine Entschuldigun
geistloser Kanzelvorträge finden könnten. Es kom
also hauptsächlich darauf an, daß die Kirch
mit recht würdigen, ihren Platz ganz ausfü-
lenden Lehrern versehen sey. Davon häng
die ganze Verbesserung der Kirche, und h-
durch auch des Staats ab.

Man würde zwar sehr ungerecht gegen den jetzige
Lehrerstand in Deutschland, besonders in der evangeli-
schen Kirche, seyn, wenn man ihn für schlechter u
unwürdiger erklären wollte, als den ehemaligen; ma
macht nur jetzt stärkere Forderungen an den geistlich
Stand, als ehedem; man will den Prediger nicht meh
wie sonst, schon um seines Standes willen ehren, so
dern nur um sein selbst willen. Allein eben deßwegen
weil sich jetzt, besonders in der evangelischen Kirche,
die ganze Ansicht des geistlichen Standes geändert hat
bedarf es einer um so größern Vorsicht bey der Wahl
der evangelischen Religionslehrer, wenn der Staat wirk-
lich durch sie gewinnen soll. Denn ein würdiger evan-
gelischer Religionslehrer muß jetzt ein vielseitig, nicht
bloß intellectuell, sondern auch moralisch, selbst ästhe-
tisch, gebildeter Mann seyn. Er muß vielerley Kennt-
nisse besitzen, nicht bloß theologische, sondern auch phi-
lologische, philosophische, historische, physikalische aller

…t; dazu gehört natürliches Talent, eine schöne Anlage zur Kanzelberedsamkeit, in richtiger Anordnung und geschmackvoller Ausführung seiner Predigten, in passender Action und Declamation; er soll, was hauptsächlich noth thut, ein religiösmoralischer Mann seyn, der in allem seiner Gemeinde ein gutes Beyspiel giebt, und dem sein Amt, nicht bloß in der Kirche, sondern überhaupt in der Seelsorge (weßwegen er Pastor heißt) zum Wohl des Staats recht angelegen seyn läßt; alles, was er thut, soll er mit Anstand und Würde thun, damit er nicht unter seinen Stand herabsinke, oder in einer gebildeten Gesellschaft gar lächerlich werde. Nur ein solcher Mann kann durch sorgfältige religiösmoralische Bildung seiner Gemeinde dem Staate Nutzen bringen; ein ungebildeter hingegen stiftet mehr Schaden als Nutzen.

Nun müßte man aber seine Augen verschliessen, wenn man nicht bemerken wollte, daß in allen deutschen Provinzen sehr viele Geistliche sind, welche diese Eigenschaften nicht besitzen, und daß man wohl in mancher Gegend die Geistlichkeit auf die Hälfte reduciren müßte, um nur die würdigen Lehrer dem Lande zu erhalten. Bald fehlt es am Talent zum Lehrvortrag, bald an Urtheilskraft, bald an den nöthigen Sprach- und Sachkenntnissen, bald an Geschmack, bald an wahrhaft religiösmoralischem Sinn und Eifer zum Guten, bald an dem nöthigen Fleiße zur Fortsetzung der Studien, bald an feinern Sitten im Umgange mit Gebildeten u. s. w. Und doch, wenn auch nur ein Stück fehlt, so ist der Religionslehrer nicht so, wie er seyn sollte, um der Kirche und dem Staate Nutzen zu schaffen.

Woher soll man aber die vielen würdigen Religionslehrer nehmen? Die meisten, die sich der Theolo-

gie widmen, taugen nicht zu diesem
sie haben oft gar keinen Begriff davon
schon dazu tüchtig zu seyn, wenn sie
der Kanzel schwatzen können. Andere
Anlage zu einem würdigen Religionsleh
ein andres Fach, theils weil es nicht so
jetzt das theologische allerdings ist; the
dres Fach ihnen mehr zeitliche Vortheile
mit weniger Beschwerlichkeit und Einsch
den ist. — Wie soll nun geholfen w
Kirche und der Staat wahren Nutzen von
Lehrern habe? Dieß ist das schwere
kenne nur zwei Wege: einmal, daß, bes
sischen, die Geistlichkeit wenigstens um
Theil verringert werde, folglich die Kir
gezogen werden; in Sachsen sind der K
an andern Orten müssen die Landleute of
den weit in die Kirche gehen; zweitens:
stellen so verbessert werden, daß auch
noratioren einen äußern Reiz bekommen
studiren, und der würdige Religionslehre
de Sorgen sein wichtiges Amt verwalten
Landprediger sollte außer seiner Wohnun
gen Brodkorn und Brennholze unter 40
Einnahme haben, und sollte steigen könn
Rthlrn. Mit Landbau darf er sich gar
tigen; sonst verbauert er, und hört auf
die Pfarräcker müssen alle verpachtet wer
perintendent müßte wenigstens außer

untaugliche Subjecte nothwendig ausgeschlossen werden müssen, wenn es mit der Kirche und dem Staate besser werden soll. Aus drei Pfarreien müssen daher zwei gemacht werden, so daß die Revenüen der eingezogenen Pfarre zu den beiden benachbarten geschlagen werden. Dadurch können nach und nach die Pfarrstellen so verbessert werden, daß würdigen Geistlichen auch ein angemessener Gehalt sicher ist. Zwar ist leicht vorauszusehen, daß die Bauren gewaltig murren werden, wenn ihre Pfarre nicht mehr besetzt wird, sondern in ein Filial übergeht; allein sie müssen sich das gefallen lassen, oder jährlich 400 — 500 Thlr. zusammenschießen, damit ein Geistlicher anständig von seiner Stelle leben kann. Ueberhaupt müssen die Filialdörfer angehalten werden, zu jedem kirchlichen Acte an ihrem Orte den Geistlichen mit einem anständigen Geschirre abzuholen. Denn gerade solche gebildete Männer, als die Religionslehrer seyn sollen, haben gewöhnlich auch einen zärtern Körperbau, daß sie nicht, wie die Bauern, in dem erbärmlichsten Wetter, im Moraste oder in der grimmigsten Kälte von einem Filial zum andern ohne Nachtheil ihrer Gesundheit wandern können. Auch könnte die Einrichtung so getroffen werden, daß die Geistlichen nur alle Monate bald in dem einen, bald in dem andern Filiale predigten, und die Landleute in den Filialdörfern angehalten würden, an den übrigen Sonntagen in die Mutterkirche zu gehen. Die Unzufriedenheit vieler Landleute ist vorauszusehen; man darf sich nur nicht dadurch abschrecken lassen; wenn die Bauern Ernst sehen, geben sie doch nach. — Genug, daß es durchaus nöthig ist, wenn es mit der Kirche und dem Staate besser werden soll, die Pfarrstellen ansehnlich zu verbessern, um sie mit tüchtigen Männern zu besetzen, die ihrem Amte Ehre machen und sich auch bei den

Landleuten Ansehen zu geben wissen.
vermögen alsdann auch, da sie die H
meinden zu ergreifen wissen, auf das G
Zucht und Ordnung kräftig einzuwirken.

Es kommt nur noch darauf an, wi
nerer Staat zu solchen tüchtigen Relig
langen kann? Denn auch die verbesser
sind doch nicht von der Art, daß man a
dige Männer darauf berufen kann. Die
ner müssen also im Lande selbst zu i
Amte herangebildet werden. —
am besten geschehen könnte, dazu erlaub
zum Beschlusse einige Vorschläge.

1) Schon vom zehnten Jahre an
Gymnasiasten beobachten, ob sie Talent,
werbung der Schulkenntnisse, und Anlag
ten und richtigen Declamation zeigen, u
ruhigen und stillen Charakter haben.
man zum Studium der Theologie; beson
in der Folge vor dem Abgang auf Unive
ganzes sittliches und anständiges Betrag
Erwartungen noch erhöhen.

2) Die Söhne aus den niedern Stä
leute oder Professionisten suche man mög
Studium der Theologie zu entfernen, we
sondre Talente verrathen, und sich auc

zuern. Zeigen sich aber deutlich die bessern Anlagen zu einem würdigen Religionslehrer bei Söhnen geringer Eltern: so unterstütze man sie möglichst in ihren theologischen Studien, damit ihr Geist nicht durch die Armuth zu sehr niedergedrückt werde. Denn aus den niedern Ständen sind oft die vorzüglichsten Köpfe hervorgegangen, die ganz Deutschland Ehre machten. —

3) Die jungen Theologen sind sowohl auf Universität als im Candidatenstande in besondere Aufsicht zu nehmen, damit solche, welche sich Unfleiß oder Rohheit der Sitten zu Schulden kommen lassen, sogleich von aller Beförderung ausgeschlossen werden. Denn diese Leute sind es eigentlich, welche, wenn sie eine Land-Pfarre bekommen, verbauern und ein schlechtes Beispiel geben, und dadurch nicht nur dem christlichen Lehramte Schande machen, sondern auch, da sie ihrer wahren Bestimmung durchaus nicht entsprechen, vieles Unheil in der Kirche und im Staate stiften; sie hindern die Veredlung ihrer Gemeinden, anstatt sie zu befördern.

4) Endlich sind auch die Geistlichen selbst in ihrem Amte in beständiger Thätigkeit und strenger Aufsicht zu erhalten, damit sie nicht durch Unthätigkeit in literarische Barberei versinken, oder sich gar grobe Vergehen erlauben!

Gott schenke nur der Weimarischen evangelischen Kirche immer solche geistvolle, wahrhaft aufgeklärte, unermüdet thätige Vorsteher, als wir in dem gegenwärtigen, wahrhaft ehrwürdigen Herrn Generalsuperintendenten D. Röhr verehren: so wird es immer besser mit Staat und Kirche werden.

Nur der alles überblickende und durchschau… aber auch alles Gute ernst wollende Geist Carl …gust's möge immer auf dem Weimarischen Lande …hen, damit die ehrwürdige reine christliche Relig… ohne strengen Dogmatismus, aber auch ohne M… und Pietismus, durch würdige Lehrer segensvoll … das wahre Wohl des Staats einwirken könne. —

[redacted]